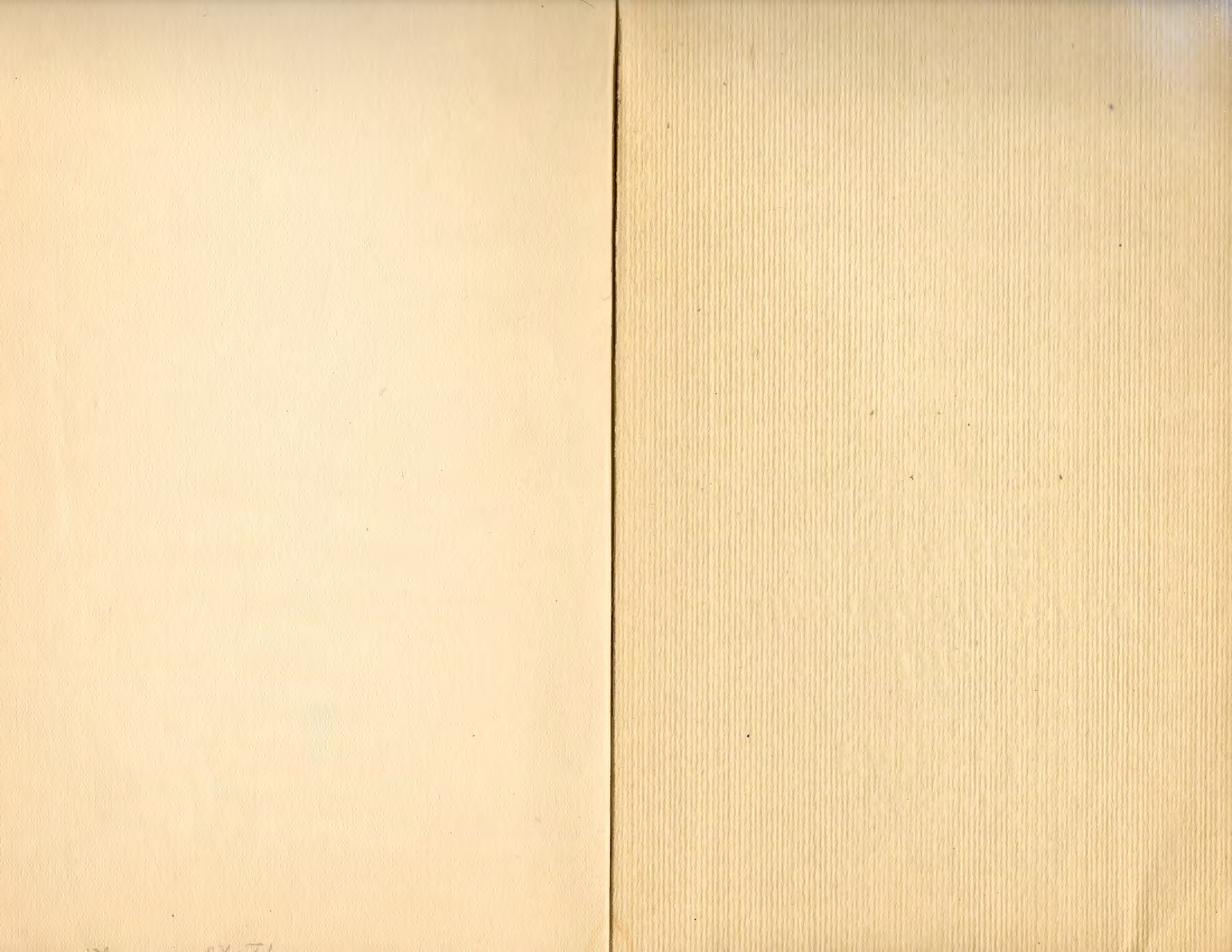
KAPLAN
FAHSEL

Die Überwindung des Pessimismus

Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer



HELMUT FAHSEL

DIE ÜBERWINDUNG DES PESSIMISMUS



DIE ÜBERWINDUNG DES PESSIMISMUS

EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT ARTHUR SCHOPENHAUER

VON

HELMUT FAHSEL
KAPLAN

1925

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 23 Septembris 1925

Dr. MUTZ, Vic. Gen.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Inhalt.

Motto.

Der lebendige Geist offenbart sich am besten durch das gesprochene Wort, das unmittelbar aus dem Denken hervorgeht.

Der Verfasser.

«Schreibenswertes schreibt nur, wer ganz allein der Sache wegen schreibt.»

Schopenhauer, Parerga u. Paralipomena II, § 272.

Einleitung.

I. Entweder Optimismus oder Pessimismus.

Für den denkenden Geist, der es sich irgend einmal in seinem Leben, und, wie es meist geschieht, in der Zeit der geistigen Pubertät, zur Aufgabe gesetzt hat, den Sinn der Welt zu erfassen, kann es, meines Erachtens, wenn er einen konsequenten Weg verfolgt, nur eine der beiden einander entgegengesetzten Weltauffassungen: Optimismus oder Pessimismus, geben. Ich verstehe hier unter Optimismus nicht die Auffassung des Philosophen Leibniz, daß die Welt die schlechthin beste ist, nämlich, daß Gott keine bessere als diese schaffen konnte, sondern den relativen Optimismus, welcher Gott mehr wie einen vollendeten Künstler auffaßt, in dessen Freiheit es steht, verschiedene Grade der Vollkommenheit hervorzubringen. Das aber hängt mit der Vollkommenheit des Schöpfers zusammen, daß, wenn er ein Universum, d. h. eine Gesamtheit von Teilen hervorbringt, dann dieses Ganze in sich etwas absolut Bestes ist, wenn auch nicht das schlechthin Beste in Bezug auf die Schöpfungsmöglichkeit Gottes.

Alle übrigen Weltanschauungen, welche nicht in einen solchen Optimismus oder Pessimismus aus-

laufen, sind zum Teil skeptische oder inkonsequente und verflachte. Im letzten Grunde aber handelt es sich doch nur um die Annahme oder die Leugnung eines außerhalb der Welt existierenden unendlichen geistigen Schöpfers. Wird ein solcher angenommen, dann führt die Konsequenz des logischen Denkens zum Optimismus; wird er geleugnet, also das Universum oder das eigene Ich zum Absoluten erklärt, dann führt nicht nur die Konsequenz des logischen Denkens, sondern auch die Verfassung jedes edleren und ideal gesinnten Gemüts zum Pessimismus.

II. Schopenhauers konsequenter Weg.

Und so erblicke ich in Arthur Schopenhauer, welcher den Pessimismus zu einem System erhoben hat, in welches er die pessimistischen Züge der beiden Weltreligionen: des Buddhismus und des Katholizismus, hineinzog, insofern den größten Philosophen unter den Gottesleugnern, als er auf seinem Wege das erfüllt hat, was man von einem Philosophen verlangt, nämlich den Ausgang von der Welt der Erfahrung, die Zusammenfassung des Erfahrenen unter einer einheitlichen Idee, die sich schließlich in einem Worte aussprechen läßt. Weiterhin ist es Sache der Philosophie, zu versuchen, einen Sinn in die Welt hineinzubringen, d. h. einen solchen für uns erkennbar zu machen; und gerade da beginnt der wahre Philosoph, wo die Welt

uns ihre größten Rätsel aufzugeben scheint, und das ist das Leiden der Welt.

Schopenhauer läßt von dem Problem des Leidens nicht los und verfolgt es bis in seine Wurzeln und, da er bei seiner Ablehnung des Theismus das Leiden nicht durch eine Theodizee erklären kann, so verfolgt er die Ursachen des Leidens bis zum Prinzip der Welt und ihrer Erscheinungen und gelangt zum direkt entgegengesetzten Pol jener Vorstellung von einem höchsten Gute als Prinzip der Welt. Und dieser Gegenpol ist nichts anderes als der Pessimismus zum System erhoben.

A. Die Lehre Schopenhauers.

I. Das Problem des Leidens.

1. Der Weltwille als Ursache der Leiden.

In der Darstellung des Leidens dieser Welt hat unter den deutschen Schriftstellern wohl kein anderer so vortreffliche Worte und Beispiele gefunden wie Arthur Schopenhauer, und diese seine packende Darstellungsgabe ist es auch, welche ihm einen so großen Leserkreis gewonnen hat. Obwohl schon in früheren Zeiten Dichter und Denker das Leiden der Menschen besungen und beschrieben haben, so ist doch der Grund all dieser Leiden, den Schopenhauer ausfindig macht, in seiner Art einzig. Wenn die griechischen Tragiker und die Philosophen der Stoa die menschlichen Leidenschaften als Quelle des Leidens angaben, wenn Gotama Buddha als den Grund des menschlichen Leidens das rastlose Streben des menschlichen Willens angibt, so geht Schopenhauer weiter und dringt durch die ganze Natur hindurch bis zum absoluten Weltgrunde, den er den Weltwillen schlechthin nennt. Diesen Weltwillen erklärt er für die Ursache des Leidens, und damit ist die Welt an sich als ein Übel erklärt, während das Gute nur etwas Zusätzliches oder gar Scheinbares in dieser Welt ist. Damit befindet sich Schopenhauer im diametralen Gegensatz zu der platonisch-aristo-

telischen Schule Griechenlands und der mit dieser zusammenhängenden christlichen Schule eines Augustinus und Leibniz. Denn diese erklären das Gute als das Prinzip der Welt und lassen das Übel zu etwas irdisch Teilweisem und zum Teil Scheinbarem herabsinken.

2. Der Wille als absoluter Weltgrund.

Wie kommt Schopenhauer darauf, den Willen als den Weltgrund zu betrachten? Schopenhauer geht aus von einer Tatsache, die unserem Bewußtsein am lebhaftesten entgegentritt, und das ist der Wille in seiner Aktivität. Dieser Wille kommt nun in uns nicht zur Ruhe; denn, sowie er das Gut, das er anstrebt, erreicht hat, so entsteht in ihm ein Begehren nach einem andern Gute. Dieses Nie-zur-Ruhe-kommen des Willens, welches in der Tat kein besonnener Mensch bestreiten kann, ist dazu angetan, den Menschen mit Schmerz zu erfüllen, und deshalb sagte schon ein griechischer Dichter mit Recht, daß «es besser wäre, nicht geboren zu sein». Aber all dies ist nur dann wahr, wenn man den Menschen loslöst von einer über dieser Welt stehenden Ursache, und das hat Schopenhauer getan, und damit hat er den menschlichen Willen losgelöst von einem über ihm stehenden schöpferischen Willen. Dies ist dieselbe Vornahme im Bereiche des Willens wie im Bereiche der Vernunft die Loslösung der menschlichen Vernunft von den Prinzipien und der höchsten Ursache des Denkens,

nämlich der höchsten Wahrheit. Wie eine solche losgetrennte und auf sich selbst gestellte Vernunft schließlich in den Skeptizismus führt, so führt der losgelöste und auf sich selbst gestellte Wille zur Zwecklosigkeit der Willensbewegungen überhaupt. Wie alle Skeptiker die Vernunft in ihrer Tätigkeit verneinen zu müssen glaubten, da sie ja doch nicht die Wahrheit erkennen könnten, ebenso kommt Schopenhauer schließlich zu der Verneinung des Willens, da er für diesen keinen letzten Endzweck, also endgültigen positiven Ruhepunkt, anerkennt.

Außerdem nimmt Schopenhauer den Begriff des Willens in einer von ihm willkürlich erfundenen Bedeutung. Er erweitert ihn derart, daß er nicht nur den Menschen einen Willen zuschreibt, sondern auch den Tieren, den Pflanzen, den Kristallen, ja schließlich der ganzen Welt, die er sogar mit dem Willen identifiziert. Er zeigt in lebendiger Darstellung, wie nicht nur der Mensch in ruheloser Hast ein Gut nach dem andern erstrebt, sondern wie auch die Tiere in ihrem Kampf um das Dasein und ebenso die Pflanzen in ihren vegetativen Prozessen und schließlich alle Elemente in ihrem Unterworfensein unter die Naturgesetze jenes ruhelose Streben verraten. Kurz und gut, er nennt jegliche Aktivität Willen. Weil nun diese Aktivität dem Menschen in derjenigen Tätigkeit am lebhaftesten entgegentritt, welche alle bisher den Willen nannten, so glaubt Schopenhauer berechtigt zu sein,

auch die Tätigkeit aller übrigen Wesen, der Tiere, der Pflanzen, ja die Aktivität der ganzen Welt als Willen schlechthin bezeichnen zu müssen, indem er «das Genus nach der vorzüglichsten Spezies benennt». Damit hat er nun eigentlich nichts Neues gesagt; denn auch jene Philosophie, die zu dem von ihm verschmähten Optimismus führt, anerkennt die Ruhelosigkeit der Welt, allerdings mit dem Unterschied, daß sie diese Ruhelosigkeit nicht für eine absolute erklärt, sondern für eine Ruhelosigkeit, die sich von einem ruhenden Ausgangspunkt, nämlich Gott, zu einem ruhenden Endpunkt, demselben Gott, hinbewegt.

Während alle früheren sog. Pantheisten diese Welt in ihrem Sein als das Absolute erklärten, hat Schopenhauer die Welt in ihrer Tätigkeit als das Absolute erklärt. Hierdurch scheint mir jedoch Schopenhauer noch mehr zu fehlen als jene Pantheisten, die wenigstens jede Tätigkeit auf ein Sein zurückführten und deshalb das Sein der Welt als das Absolute erklärten, während Schopenhauer die Tätigkeit auch noch des zu Grunde liegenden Seins beraubt, nur weil sie ihm am intensivsten in das Bewußtsein tritt.

II. Die Verneinung des Willens.

Wie man zur Verneinung des Willens gelangt.

Obwohl unser Philosoph sich am Anfang des vierten Buches seiner Hauptschrift dagegen verwahrt, eine praktische Philosophie geben, also

auch dem Menschen für sein Leben in irgend einer Weise ein Verhalten vorschreiben zu wollen, so hat er es doch nicht verschmäht, in seinen weiteren Schriften zahlreiche Beispiele aus der Geschichte des menschlichen Geisteslebens anzuführen, die sich ihm als Herolde der Verneinung des Willens zum Leben darstellen. Er schildert den einsichtigen Menschen in folgender Weise: Durch die Erfahrungen gelangt der denkende Mensch zu der Erkenntnis, daß sein fortwährendes Wollen ihn nur wie am Narrenseil von Unruhe zu Unruhe führe, und diese bittere Erkenntnis läßt ihn die Welt, in der er nun auch die andern Menschen, ja alle Wesen in dieser Unruhe erblickt, ungefähr so betrachten: Alles will sich seines Lebens durch unaufhörliches Wollen bewußt werden, alles will sich am Sein erhalten, welches doch nur ein wesenloser Schein ist; denn nicht das Sein, sondern nur das Wollen ist das Wesentliche, alles übrige ist Schein. Am stärksten äußert sich dieser Wille in dem Naturtrieb, der dazu dient, dem Tod insofern entgegenzuarbeiten, als er beim Vergehen des Individuums doch die Gattung am Sein erhält. Das ist der Grund aller Liebe, aber auch der Grund alles Kampfes und schließlich übergroßen Leidens der Welt. Der Mensch, der nun auf Grund seines Verstandes das Elend der Welt erkennt, hat zugleich auch auf Grund seiner geistigen Reflexion die Macht, wenigstens in sich selbst diesem unruhigen Streben Einhalt zu gebieten.

Denn die Nutzlosigkeit alles Willens erkennend, kann er diesen Willen selbst verneinen. Und dies geschieht in zweifacher Weise, nämlich in der Kontemplation und der Aszese.

a. Die Kontemplation.

Die ganze Welt ist nach Schopenhauer nur ein großer blinder Wille, aber dieser Wille hat seine bestimmten Objektivationen, und nach diesen Objektivationen werden die Grade und Stufen der irdischen Wesen benannt. So objektiviert sich der Wille in den Elementen in jener bestimmten Weise, die wir als chemische und physische Gesetze konstatieren. Wieder anders objektiviert sich der Wille in den Pflanzen, die wir durch ihre rein vegetativen Prozesse von den übrigen Wesen unterscheiden. In höherer Weise objektiviert sich der Wille in dem Sinnenleben der Tiere. Im höchsten Grade aber objektiviert sich der Weltwille im Menschen, wo er vom Geiste erfaßt werden kann und in der geistigen Vorstellung einen Spiegel erhält, in welchem er sich selbst erkennt, ja vielleicht auch seine eigene Nichtigkeit, und infolgedessen sich selbst aufgibt. Schopenhauer hält diese verschiedenen Stufen der Objektivationen des Willens für nichts anderes als die platonischen Ideen. Wie Plato eine unbestimmte, formlose Materie annimmt, in welcher die verschiedenen Ideen sich objektivieren, ebenso nimmt Schopenhauer anstatt

der platonischen Materie den blinden Urwillen an und läßt ihn sich in feststehenden Objektivationsstufen ausgestalten. Für Plato sind die Materie der Grund des Veränderlichen und Vergänglichen, die Ideen das Unveränderliche und Feststehende der Welt. Wenn daher der Mensch zum Wissen gelangen will, das heißt, die feststehenden Gründe des Vergänglichen erkennen will, so muß er in den Dingen die ewigen Ideen erkennen, und hierbei kommt ihm die Erinnerung zugute, weil der Mensch vor seinem Erdenleben die ewigen Ideen selbst geschaut hat. Die Größe des Geistes zeigt sich daher bei einem Menschen, wenn er die Erkenntnis dieser Ideen liebt. Ähnlich hält auch Schopenhauer denjenigen Menschen für den genialen und geistig hochstehenden, welcher die Dinge dieser Welt nicht in ihren Beziehungen zum Weltwillen betrachtet, sie auch nicht in ihrer Beziehung zueinander erkennen will, sondern welcher danach trachtet, in den Objektivationsstufen des Willens die unveränderlichen Ideen zu erkennen, und von ihrer ruhenden, begierdelosen Schönheit entzückt in ruhiger Beschauung derselben verweilt. Das ist für ihn die Kontemplation des Genies, das ist für ihn der geistige Blick des Künstlers. Nach der Betätigung dieser Komtemplation beurteilt er die Größe der Menschen. Die kleinen Geister sind jene, die alles in der Welt nur unter der Rücksicht von etwas anderem betrachten, ja eigentlich

immer nur unter der Rücksicht auf ihren Willen. Das sind die praktischen, klugen und unruhigen Menschen, die noch ganz in Abhängigkeit von der Rastlosigkeit des Urwillens dahinleben; und wo es diesen Menschen an irgend einem neuen Begehren fehlt, da stellt sich sofort die Langweile ein, so daß diese Menschen zwischen Sehnsucht und Langweile hin- und hergetrieben werden. Der höhere Mensch dagegen verhält sich auf Grund seines stärkeren Geistes zur Welt mehr wie ein Zuschauer, indem er die Dinge in ihren unvergänglichen Ideen gesondert betrachtet, sie loslöst von ihrer Beziehung zum Urwillen; und daher betrachtet er die Dinge nicht, wie sie ihm nützen, sondern, wie der Künstler in der Anschauung der Form seines Objektes ruht, so kommt der Mensch durch seinen kontemplativen Geist zur Ruhe vom Weltwillen. Diese Menschen scheinen also auf Grund einer gewissen, ihnen mitgegebenen Geistesreife und Genialität den Willen zur Welt ohne Mühe verneinen zu können.

b. Die Aszese.

Aber auch jener Mensch, der nicht eine hohe Genialität und künstlerische Begabung des Geistes besitzt, vermag, wenn er einmal irgendwie den Urwillen erkannt hat, zur Verneinung dieses Willens zu gelangen, und das geschieht durch die Aszese. Hier führt nun Schopenhauer nicht Beispiele von großen, genialen Menschen an, sondern er zieht

jene Scharen von buddhistischen und christlichen Aszeten heran, die durch die Predigt ihres Meisters von der Eitelkeit der Welt überzeugt die Welt verließen und die Einsamkeit aufsuchten. Freiwillig verpflichteten sie sich zur Ehelosigkeit, um darin den Willen zum Dasein in seiner stärksten Äußerung zu verneinen. Freiwillig verzichteten sie auf eigenen Besitz und erwählten die Armut, denn gerade in der Habgier nach irdischem Besitz offenbart sich unter den Menschen der Weltwille in seinem leidbringenden Drange. Freiwillig verzichteten sie auf den Gebrauch ihres eigenen Willens und begaben sich in den freiwilligen Gehorsam unter einem geistlichen Obern. Um aber die Verneinung des Willens bis zur letzten Konsequenz zu treiben, taten sie sich Abbruch an Speise und Trank, nahmen die Krankheit gelassen hin und sehnten sich nach dem Tode wie nach einer Erlösung.

So ist denn Schopenhauer ein Bewunderer der buddhistischen und christlichen Aszeten geworden, und durch die Lektüre seiner Schriften wurde die Lehre des Gotama Buddha in den weitesten Kreisen Deutschlands bekannt. Sein Schüler Deussen gab buddhistische Texte in Übersetzungen heraus und verfaßte eine weitverbreitete Geschichte der buddhistischen Weltanschauung. Aber nicht nur die indischen Aszeten, sondern auch die christlichen werden gelobt, und besonders die christlichen Mystiker des Mittelalters. Wenn daher auch heute

selbst in protestantischen Kreisen Werke der katholischen Mystiker bekannt geworden sind, so verdankt diese Tatsache ihren Ursprung der Schopenhauerschen Erwähnung der christlichen Aszeten und Mystiker. Hier ist Gelegenheit gegeben, das Christentum von einer neuen, dem protestantischen Deutschland bisher wenig bekannten Seite zu beleuchten; ja hier ist die Möglichkeit gegeben, durch den Pessimismus zum Optimismus zu gelangen und damit den Pessimismus zu überwinden.

III. Der verneinende Charakter des Christentums.

1. Die Ablehnung des Alten Testaments.

Während Schopenhauer den Buddhismus in seiner Gesamtheit zu loben nicht müde wird, macht er bei Erwähnung des Christentums einen Unterschied. Er kennt ein doppeltes Christentum: das Christentum des Alten Testaments und das Christentum des Neuen Testaments. Das Christentum des Alten Testaments ist für ihn eine Bejahung des Willens, denn in ihm wird das Leben bejaht. Gott spricht nach seiner Schöpfung: «Siehe, es ist alles gut»; dem Menschen wird als Belohnung ein langes Leben auf Erden beschieden; habgierige Menschen werden unterstützt in der Eroberung eines irdischen Landes, und fortgesetzt wird die Seligkeit in irdischen Gütern geschildert. Dieses Christentum ist

für Schopenhauer ein grundverschiedenes von dem des Neuen Testaments, wo der Mittelpunkt die Erlösung aus dem Leiden ist, wo die Verachtung der Welt und die Verleugnung des eigenen Willens gepredigt wird.

2. Der verneinende Charakter des katholischen Christentums.

Im Verlaufe der Geschichte des Christentums unterscheidet nun auch Schopenhauer ein mehr oder minder starkes Hervortreten einer dieser beiden angeblichen Gegensätze des Christentums. Er sympathisiert aus dem Grunde mit dem katholischen Christentum, weil es mehr die Verneinung des Willens zur Geltung gebracht habe, besonders in seinen Heiligen, seinen Orden und seinen Schriften, während das protestantische Christentum mehr die Bejahung des Lebens, also den alttestamentlichen Charakter des Christentums, zur Schau trage, wie sich dies an dem Aufgeben des Zölibats, der Verachtung der Orden, der Vernachlässigung der strengen Aszese zeige und an der künstlerischen Darstellung des Heilandes selbst, der hier mehr als der heilende und segnende Prediger erscheine denn als der am Kreuze Leidende. Diese Beleuchtung des Christentums bedeutete innerhalb des protestantischen Geisteslebens eine Neuerscheinung, die aber nicht in der Weise Verbreitung fand wie die Schopenhauersche Darstellung des Buddhismus. Daher

dürfte es nicht unangebracht sein, dieser Beleuchtung des Christentums näherzutreten. Es ist verständlich, daß der Buddhismus als Ganzes mit der Lehre Schopenhauers übereinstimmt, da auch Gotama Buddha von einem außerweltlichen Prinzip schweigt, obwohl er diese Welt nicht als etwas Absolutes erklärt hat. Anders ist es aber bei der aszetischen Richtung des Christentums. Hier sehen wir die merkwürdige Erscheinung, daß eine wesentliche und hochgeschätzte Praxis der christlichen Religion als ein Beispiel für ein atheistisches System im Sinne Schopenhauers benützt wird. Wie ernst es Schopenhauer mit dieser Inanspruchnahme des Christentums für die Bestärkung seiner Lehre war, mögen einige Beispiele aus seinem Leben und seinen Schriften bezeugen.

3. Die Heiligen und die Aszeten.

Eduard Griesebach erwähnt in seinen Gesprächen mit Schopenhauer folgende Begebenheit: «Schopenhauer führte mich einst in seinem Bibliothekzimmer vor seine Sammlung von aszetischen Schriften, von Biographien der Heiligen, und sprach davon, daß es einem, wenn man diese Bücher lese, wie Schuppen von den Augen falle.» Dann berichtet Griesebach: «Ich erzählte ihm von einigen Heiligenbildern, die ich im Dome zu Mainz gesehen, und knüpfte daran eine allgemeine Bemerkung über das Charakteristische in den Heiligenbildern und deren

Gegensatz zu den weltlichen Bildern. Die Malerei, sagte Schopenhauer, hat vor der Skulptur dies voraus, daß sie das Charakteristische darstellt; denn dazu sind Augen und Farbe erfordert; diese aber kann die Skulptur nicht geben. Der Hauptgegenstand dieser ist körperliche Schönheit, daher sie das Nackte liebt. Beim Charakteristischen aber geraten wir zuletzt ins Ethische, und da kommen wir auf meinen Gegensatz von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Dieser Gegensatz ist es, der sich in den weltlichen und Heiligenbildern abspiegelt. Daher der Kontrast beider. Die weltlichen Bilder stellen die Bejahung, die Heiligenbilder die Verneinung des Willens zum Leben dar. Bei dieser Gelegenheit sprach er von dem unvergeßlichen Eindruck, den ihm in der Dresdner Gemäldegalerie einige Heiligenbilder gemacht hatten. Wenn man, sagte er, in der Dresdner Galerie sich den hl. Franziskus von Assisi ansieht, so schaut er uns aus dem Bild an, als ob er sagen wollte: Ich habe überwunden, es ist vorbei, es ist ja alles nichts, alles Spaß. So selig sieht er uns an» (Griesebach, Schopenhauers Gespräche [Berlin 1898] 29 37).

In seinen «Parerga und Paralipomena» äußert sich Schopenhauer über die Ethik des Alten und Neuen Testaments in folgender Weise: «Zu allen Ethiken aller europäischen Philosophie steht die meinige im Verhältnis des Neuen Testaments zum

Alten nach dem kirchlichen Begriff dieses Verhältnisses. Das Alte Testament nämlich stellt den Menschen unter die Herrschaft des Gesetzes, welches jedoch nicht zur Erlösung führt. Das Neue Testament hingegen erklärt das Gesetz für unzulänglich, ja spricht davon los (z. B. Röm. 7; Gal. 2 u. 3), dagegen predigt es das Reich der Gnade, zu welchem man gelangt durch Glaube, Nächstenliebe und gänzliche Verleugnung seiner selbst: Dieses sei der Weg zur Erlösung vom Übel und von der Welt. Denn allerdings ist, allen protestantisch-rationalistischen Verdrehungen zum Trotze, der aszetische Geist ganz eigentlich die Seele des Neuen Testaments. Dieser aber ist eben die Verneinung des Willens zum Leben, und jener Übergang vom Alten zum Neuen Testament, von der Herrschaft des Gesagten zur Herrschaft des Glaubens, von der Rechtfertigung durch Werke zur Erlösung durch den Mittler, von der Herrschaft der Sünde und des Todes zum ewigen Leben in Christo bedeutet, sensu proprio, den Übergang von den bloß moralischen Tugenden zur Verneinung des Willens zum Leben» (Parerga und Paralipomena § 163 [Reclam]).

4. Das wahre Christentum.

In seiner Hauptschrift «Die Welt als Wille und Vorstellung» beschreibt Schopenhauer das wahre Christentum in folgender Weise: «Nicht allein die Religion des Orients, sondern auch das wahre

Christentum hat durchaus jenen aszetischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenngleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Christentums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der ‚antikosmischen Tendenz' bezeichnen, nachgewiesen, und daß solche dem ursprünglichen und echten Christentum wesentlich eigen sind, gründlich dargetan.... Allerdings ist im echten und ursprünglichen Christentum, wie es sich vom Grunde des Neuen Testaments aus in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die aszetische Tendenz offenbar: sie ist der Gipfel, zu welchem alles emporstrebt» (Welt als Wille und Vorstellung, 1. Buch, Kap. 48 [Reclam].

B. Die Kritik der Schopenhauerschen Lehre.

I. Die Theorie des Übels.

1. Die christlichen Aszeten und das Alte Testament.

Wir sehen also hier die merkwürdige Erscheinung, daß aus dem nichtkatholischen Lager heraus ein Philosoph gerade das am Christentum bewundert und als das Kriterium seiner Wahrheit erachtet, was andere für etwas dem Christentum fälschlich Hinzugefügtes halten, indem sie alle Aszese für Werkheiligkeit erklären; und hierin gehen manche so weit, daß sie jedes Christentum als kulturfeindlich und unnatürlich ablehnen, welches in seinem Schoße einen derart aszetischen und antikosmischen Charakter birgt. Außerdem fällt Schopenhauer auf der andern Seite ein abfälliges Urteil über das Christentum, insoweit es in jenen Lehren wurzelt und solche übernommen hat, welche im Alten Testament enthalten sind. Wenn wir aber wirklich das Christentum auf seinen Wert und seine Kraft hin betrachten, so müssen wir sagen, daß Schopenhauer sehr tief gesehen hat und daß er der Führer vieler Menschen ist und sein wird, die das

Christentum auf Grund seiner Schriften in einem ganz neuen Lichte betrachten. Wir sehen in der Geschichte des Christentums, daß es gerade an jenen Orten am kräftigsten blühte, sich ausbreitete und große Geister in seinen Bereich zog, wo das aszetische Leben in ihm gepflegt wurde. Wir sehen aber zugleich, daß die großen Aszeten und Heiligen niemals die Lehren des Alten Testaments als ein Hindernis empfanden für die Ausübung der Lehren des Neuen Testaments. Ja selbst wenn wir jene andern lebendigen Beispiele betrachten, welche Schopenhauer für seine Lehre ins Feld führt, die Aszeten des Buddhismus, so hören wir niemals aus ihren Reden und Schriften, die uns überliefert sind, daß sie sich direkt gegen das Dasein eines Schöpfers und seiner Weltschöpfung im Sinne des Alten Testaments aussprechen. Sie erwähnen diese Dinge nicht. Wer Schopenhauer gelesen hat und ihm in der Tat zustimmen muß, wenn er die Leiden beschreibt, die zumeist Folgen eines hemmungslosen Willensdrangs, einer ungezügelten Liebe zur Welt sind, der wird nicht umhin können, an jenen Menschen einen noch größeren Gefallen zu haben, die die Welt nicht nur mit Worten, sondern auch durch die Tat verneint haben. Schopenhauer hat es selbst ausgesprochen, daß er die Welt mehr auf Grund seiner Erkenntnis als seines Willens verneine. Griesebach schreibt darüber: «Ich äußerte, mir scheine die

entgegengesetzte Weltanschauung des Optimismus und Pessimismus nicht aus der Erkenntnis, sondern aus dem Willen zu fließen: die nämlich, welche die Welt und das Leben mit dem Willen bejahen, seien in der Theorie Optimisten, die hingegen, welche es verneinten, seien Pessimisten; die einen fänden das Leben schön, weil sie es lieben, es wollen, die andern jämmerlich, weil sie es hassen, es nicht wollen. Hierauf erwiderte Schopenhauer: ‚So ist es nicht; denn dann müßte ich ein Heiliger sein.' Er wies auf den Zwiespalt zwischen Wollen und Erkennen hin, demzufolge wir theoretisch recht gut die Wahrheit erkennen und praktisch doch das Entgegengesetzte wollen. Doch seien es allerdings immer edle Seelen, deren Weltanschauung pessimistisch sei» (Griesebach, Schopenhauers Gespräche [Berlin 1898] 19).

Sollten nun alle jene Männer und Frauen, welche es mit der Verneinung des Willens zum Leben so ernst genommen haben, daß ihre Zeitgenossen von ihrer Aszese und ihrem abgeklärten Lebenswandel berichteten, sollten sie alle in der Erkenntnis so sehr geirrt haben, daß sie am Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament festhielten? Hier wäre es in der Tat notwendig, das Christentum an seinen größten Vertretern in Bezug auf Weltbejahung und Weltverneinung zu untersuchen.

2. Das Übel und die Erbsünde.

Der Angelpunkt, um den sich das Problem dreht und durch den es entschieden wird, ist die Lehre von dem Sündenfall und der Erbsünde. Dies hat auch Schopenhauer erkannt. Er schreibt: «Nichts ist gewisser, als daß es, allgemein gesprochen, die schwere Sünde der Welt ist, welche das viele und große Leiden der Welt herbeiführt, wobei hier nicht der physisch-empirische, sondern der metaphysische Zusammenhang gemeint ist. Dieser Ansicht gemäß ist es allein die Geschichte vom Sündenfall, die mich mit dem Alten Testament aussöhnt: sogar ist sie in meinen Augen die einzige metaphysische, wenn auch im Gewande der Allegorie auftretende Wahrheit in demselben. Denn nichts anderem sieht unser Dasein so völlig ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstes» (Parerga und Paralipomena § 156). Ferner: «Der Mittelpunkt und das Herz des Christentums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unseres natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen, verbunden mit der Vertretung und Versöhnung durch den Erlöser, deren man teilhaft wird durch den Glauben an ihn. Dadurch nun aber zeigt dasselbe sich als Pessimismus, ist also dem Optimismus des Judentums, wie auch des echten Kindes desselben, des Islams, gerade entgegengesetzt, hingegen dem Brahmanismus und Buddhaismus, ver-

wandt. — Dadurch, daß in Adam Alle gesündigt haben und verdammt sind, im Heiland hingegen Alle erlöst werden, ist auch ausgedrückt, daß das eigentliche Wesen und die wahre Wurzel des Menschen nicht im Individuo liegt, sondern in der Species, welche die (platonische) Idee des Menschen ist, deren auseinandergezogene Erscheinung in der Zeit die Individuen sind» (Parerga und Paralipomena § 181).

3. Das Übel ist etwas Negatives.

Nicht nur nach der Darstellung Schopenhauers, sondern auch im wirklichen Leben, ja in der eigenen Erfahrung eines jeden Menschen, spielen sich zwei Gegensätze ab, stehen sich oft schroff gegenüber oder wechseln unbewußt im Nacheinander der Zeit ab. Nur wenige Menschen gibt es, die von sich behaupten können, daß sie stets nur die Welt in ihrer Erkenntnis verneint haben, und nur wenige gibt es, die die Welt stets in ihrem Verstande nur bejaht haben. Ich empfinde in dieser Welt das Gute als eine Realität. Allerdings ist auch das Übel und das Leiden eine Realität oft gemachter eigener Erfahrung. Aber trotz aller glänzenden Darstellung vermag Schopenhauer in mir nicht die Überzeugung hervorzurufen, daß das Übel eine positive Realität sei und das Gute nur eine zufällige Abwesenheit des Übels. Mich überzeugen vielmehr jene grandiosen, kristallklaren metaphysischen Darlegungen eines Augustinus und Thomas von Aquin, daß das Gute

das Substantielle ist, während das Übel immer ein Akzidens bedeutet. Alles, was ist, ist gut; das Sein und das Gute ist miteinander identisch, und überall, wo das Übel auftritt, da existiert es nur auf Grund des Guten, auf dem es gewissermaßen ruht. Überall, wo ein Übel wirkt, wirkt es auf Grund des Guten, und genauer gesehen, ist sein Wirken kein wirkliches Wirken, wie das des Guten; denn es ist nichts Positives, sondern etwas Negatives, der Mangel einer Vollkommenheit, die da sein sollte, oder um den klassischen Ausdruck zu gebrauchen — eine Beraubung, eine Privation.

4. Das Übel liegt außerhalb der Absicht.

Ferner kann das Übel nie ein Prinzip sein, weil es mehr den Charakter des Nichts als des Seins hat. Es ist aber auch niemals ein wirkliches Ziel, d. h. kein Ding, auch kein Mensch will das Übel als solches. Nur ein Beispiel möge das zeigen: Der Ehebrecher will nicht den Bruch der Ehe als solchen, sondern die Lust des sinnlichen Genusses. Die Lust des sinnlichen Genusses ist an sich etwas von Gott Eingerichtetes, und der Ehebrecher fehlt nicht darin, daß er diese Lust liebt, sondern darin, daß er sie unter diesen Umständen will, welche ein Gut der Vernunft zerstören, nämlich das Gut der Ehe. Dieses Gut ist, weil es nicht nur einen augenblicklichen und sinnlichen Genuß, sondern ein dauerndes und auch geistiges Wollen mehrerer

Menschen berücksichtigt, ein allgemeines und über die Sinne hinausliegendes Gut, welches von der Vernunft geschätzt wird, und deshalb ist es ein Vernunftgut. Dieses Gut will der Ehebrecher nicht direkt zerstören, sondern er tut es nur nebenbei, weil er nicht anders zum Gegenstand seiner Lust gelangen kann. Wir sehen also, daß der Übeltäter nicht das Übel als solches will, also nicht von einem Übel in Tätigkeit gesetzt wird, sondern immer nur von einem Gute. Je mehr wir diese Theorie über das Übel an der Erfahrung prüfen, desto mehr ergibt sich für uns die Wahrheit dieser Theorie. Anders konnten auch jene christlichen Heiligen und Aszeten nicht urteilen, denn die Quelle alles Seins war ihnen Gott, alles übrige Sein darum von diesem hervorgebracht. So nahmen sie den Begriff der Weltverneinung in einem anderen Sinne als Schopenhauer.

5. Die Tätigkeit der Natur und das Leiden.

Während Schopenhauer Leiden und Übel der Welt abstrahierte und ihnen die Tätigkeit der Welt als solche zu Grunde legte, tat er etwas rein Willkürliches, der Erfahrung direkt Widersprechendes. Denn je mehr der Mensch die Natur betrachtet, erkennt er, wie alle Naturtätigkeit auf ein Gut hingeordnet ist. Das ist der Grund, weshalb wir erstaunen über die Zweckmäßigkeit in der Natur. Es ist nichts anderes als ein Spiel reiner Phantasie oder auch, wenn man so sagen will, ein nach unten

gekehrter Anthropomorphismus, wenn Schopenhauer die geistige Schmerzempfindung des Menschen dem Tiere und der Pflanze zuschreibt. Es ist nachzuweisen, daß z. B. das Tier nur das tut, was ihm Lust bereitet, und wenn wirklich ein Tier den Tod findet, so ist es für das Tier in der Regel nicht ein langdauernder Schmerz und eine Qual. Die Naturwissenschaft hat bewiesen, daß die Tiere, wenn sie durch andere Tiere den Tod finden, in einer Weise getötet werden, daß ihnen möglichst die Schmerzen erspart bleiben. Wir sehen bei allen mit Sinnen ausgestatteten Tieren, daß die Sinne ihnen zum Schutze und zur Abwehr und zur Befriedigung ihrer Begierden und Triebe gegeben sind, ihnen also bei weitem mehr Lust bereiten als Schmerz. Genau so sehen wir, daß die Tätigkeit der Pflanzen dem Wesen derselben durchaus entspricht. Jede Tätigkeit aber, die dem Wesen eines Naturdings entspricht, ist ihm angemessen und darum kein Übel für dasselbe. Der Philosoph darf nicht zur Weltbegründung einige Ausnahmen, die auch zum Teil nur scheinbar als Übel gedeutet werden, heranziehen, sondern er muß das berücksichtigen, was in der Regel und meistenteils vorkommt.

6. Der menschliche Wille und das Leiden.

Doch wenden wir uns der Betrachtung des Menschen zu, von dem ja auch Schopenhauer ausgeht.

Gewiß bin ich mir meiner Willenstätigkeit am lebhaftesten bewußt, aber gerade diese meine Willenstätigkeit bereitet mir Lust und Freude, wie jede Betätigung meiner Organe, insofern sie in den meiner Natur gemäßen Grenzen betätigt werden. Es heißt da wieder gewisse Ausnahmen verallgemeinern, um aus einem Leid, welches auf eine Tätigkeit meines Willens folgt, sofort auf den Charakter des Willens zu schließen und ihn als solchen zur Ursache des Leidens zu machen. Wenn der Mensch die Ursachen seiner Leiden betrachtet, so wird er nie, wenn er ruhig und genau betrachtet, in der Natur selbst, sei es der Natur seines Willens oder seiner sonstigen Vermögen, die Ursachen des Leides erkennen. Sie sind ihm nur Werkzeuge, welche zum Leiden führen *können*, aber nicht auf Grund ihrer Tätigkeit, sondern auf Grund äußerer Umstände. Deshalb sagten die Stoiker nicht ganz mit Unrecht, daß die Tugend den Menschen glücklich mache, das heißt, daß der Mensch, wenn er der Vernunft gemäß handle, einem großen Teil der Leiden entgehe. Dies hätte Schopenhauer schon bewegen können, die Ursachen des Leidens nicht in die Natur des Willens als solchen zu setzen. Nicht das Dasein der Welt ist der Grund des Leidens, sondern daß einige Dinge in der Welt nicht in ihrer ganzen Kraft wirken. Nicht deshalb haben die christlichen Aszeten ihren Willen durch die Vernunft gezügelt, um ihn aus-

zulöschen; ja sie sahen nicht einmal in den Leidenschaften etwas Krankhaftes wie die Stoiker, sondern nur ein von Gott gegebenes Werkzeug zum Guten, das der Mensch auf Grund einer verkehrten Neigung nur zu leicht mißbraucht, und deshalb unterdrückten sie die Leidenschaften mehr, als es ihnen nach der von Gott gegebenen Bestimmung eigentlich zukommen sollte und uranfänglich zukam.

7. Die verkehrte Neigung als Ursache der Leiden.

Hier würde Schopenhauer sofort den Begriff der verkehrten Neigung als einen Vorwand nehmen, hinter dem nur die an sich üble Natur verdeckt und beschönigt werden soll. So ist es aber nicht. Ausdrücklich stehen die Vertreter des echten Christentums, die Aszeten sowohl als die Heiligen und Mystiker, auf dem Standpunkt, daß die Natur des Menschen an sich gut ist, daß sie aber insofern verdorben werden kann, als der Mensch, in dessen geistige Gewalt die niedrige Natur einigermaßen gegeben ist, dieselbe mißbrauchen kann und so seinen Geist selbst schwächt, indem er in ihm durch häufige Wiederholung der Handlungen eine verkehrte Neigung verursacht. Sie sehen also in der verkehrten Neigung des Willens die Ursache vieler Übel, aber nicht im Willen selbst. Deshalb versuchten sie nicht den Willen als solchen zu zerstören, sondern durch entgegengesetzte Handlungen

der Tugend, durch Übung, der schlechten Gewohnheit und Neigung entgegen zu arbeiten, und deshalb nannten sie sich Aszeten. Den Willen als solchen zu Grunde richten wäre dasselbe, als wenn ich, wenn eine Pflanze einen Fehler im Wachstum zeigt, dieselbe sofort mit der Wurzel ausrisse. Es ist nicht die naturhafte Wurzel die Ursache des Übels, sondern etwas ist zur Wurzel hinzugekommen.

II. Wie ich ein Schüler Schopenhauers wurde.

1. Die glänzende Darstellung der Leiden.

Die Vergänglichkeit dieses Lebens und die Betrachtung so vieler Leiden, nicht nur der eigenen und der der Mitmenschen, fand ich bei Schopenhauer in glänzender Weise dargestellt, und dazu noch mit vielen Beispielen aus der Geschichte der Natur und der Menschheit großartig ausgeschmückt. Ja, in der Tat, im Willen ist die Ursache alles Leidens zu suchen, und so wurde ich ein Schüler Arthur Schopenhauers. Aber mich zog weniger seine theoretische Darlegung im Anfange seiner «Welt als Wille und Vorstellung» an, als vielmehr die lebhaften, eindringlichen Kapitel der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

2. Der Eindruck des Buddhismus.

Ich wurde mit ihm zum Bewunderer jener buddhistischen und christlichen Aszeten, und die Namen der Mystiker, die er nannte, prägten sich tief meinem Geiste ein. Ich wurde ganz und gar sein Schüler und ging mit ihm in die Schule des Buddha. Ich las mit Entzücken die Reden Buddhas, die er an seine Mönche hielt. Das große Rad, das er zu Benares drehte, zog auch mich hin zu jenem erhabenen Geiste, der durch seine unaufhörlichen Ermahnungen in der Tat den Willen losriß von seinen vielen vergeblichen und verderblichen Strebungen. Ich empfing eine große Hochachtung vor der Kraft jener Männer, die Frau und Kind, Reichtum und Weltgenüsse verließen, um in der Einsamkeit die Tugenden der Entsagung, Geduld und Ergebenheit zu üben. Der achtfache Pfad zur Erleuchtung schien mir der Weg zur Befreiung aus allen Übeln zu sein. Aber ich ließ es nicht damit genug sein.

3. Die christliche Mystik.

In den Gesprächen Schopenhauers mit Griesebach lernte ich Schopenhauers Begeisterung für die Schrift «Theologia teutsch» kennen und las dieselbe ebenfalls mit der ganzen Hingebung und Einstellung des Schopenhauerschen Geistes. «Wenn das Vollkommene kommt, so wird das Unvollkommene zerstört», so hieß es, und ich strebte nach Vollkommenheit. Außer der «Theologia teutsch» aber prägten sich mir die Namen eines Tauler und Suso ein, und ich entsinne mich noch genau jener Freude, mit der ich die Predigten Taulers mein eigen nennen konnte. Eine besondere Vorliebe gewann ich für die Schrift Taulers «Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden». «Es soll sich der Mensch vor den Menschen verborgen halten und alle Zeit in sich einkehren und nicht viel mit seinen Sinnen auf die Kreaturen ausgehen», so lautet dort die Lehre der Verneinung, die immer wieder mit andern Worten wiederholt wird. Aber bei der Lektüre dieser Werke legte ich kein großes Gewicht darauf, den Begriff Gottes in die Betrachtung hineinzuziehen. Ich las allerdings, daß alles dies von Tauler und dem Verfasser der «Theologia teutsch» nur deshalb angeraten wurde, um zu Gott zu gelangen; da mir aber die rechte Vorstellung von Gott fehlte, ja da ich mir noch nicht einmal klar geworden war, ob denn Gott wirklich existiere, obwohl ich sein Dasein nicht direkt leugnete, so schien mir das Göttliche doch mehr in all dem Nebensache zu sein; Hauptsache erschien mir nur — ganz noch ein Schüler Schopenhauers, der ich war —, mich von dieser Welt abzuwenden, um innerlich zu werden, das Geistige mehr zu berücksichtigen, den Willen aber vom Streben nach dem Vergänglichen abzuwenden. Insofern bedeutet das atheistische System Schopenhauers und selbst der Buddhismus für mich

ein gewisses Sichwenden zu einer Richtung hin, die mich zum Optimismus führen sollte. Ich entsann mich auch damals schon eines Gedichtes des hl. Bernhard, in welchem er die Vergänglichkeit alles Irdischen schildert und die völlige Abkehrung von der Welt predigt. Aus diesem Grunde trat mir das Christentum in seinen Aszeten entgegen, und ich fing an, christliche Heroen aus diesem Grunde zu verehren, und hielt mich für glücklich, in dieser ihrer weltverneinenden Lehre ihr Schüler zu sein. Die andere Seite des Christentums gab mir nicht viel, denn gerade die Bücher des Alten Testamentes schienen mir Unverständliches und Unzusammenhängendes zu enthalten. Am meisten zog mich auch der Prediger an, jenes Buch, das da beginnt mit den Worten: «O Eitelkeit aller Eitelkeiten!» Ich bekam auch einmal die Bekenntnisse des hl. Augustinus in die Hände, die mir allzu bewegt erschienen, aber doch auch zusagten, insofern sich dort jemand von der Welt in ihrer Vergänglichkeit abwendet. Wie ganz und gar ich unter dem Einfluß Schopenhauers stand, ersehe ich aus Folgendem. Ich kaufte die Schrift des Hausarztes Friedrichs des Großen, Zimmermann, «Über die Einsamkeit». Dieser macht sich ganz im Sinne Voltaires lustig über die christlichen Aszeten, indem er das christliche Einsiedlerleben verhöhnt und als etwas Krankhaftes hinstellt. Ich ließ mich dadurch keineswegs beirren, sondern

hielt im Geiste nur an all jenen Namen von aszetischen Schriftstellern fest, die mir bisher unbekannt waren, jedoch später bekannt werden sollten. Außer jenen Mystikern, die Schopenhauer anführt, sollte mir noch als ein weiterer Repräsentant der christlichen Aszese ein Schriftsteller bekannt werden, der in protestantischen Kreisen so gut wie unbekannt ist, und dessen Schrift «Weg zur Vollkommenheit» mich in die Weltanschauung der christlichen Verneiner des Willens zum Leben führen sollte (die Schrift des spanischen Jesuiten Juan Eusebio Nieremberg, Aszetische Bibliothek, Herder, Freiburg).

III. Die Verneinung des Willens setzt eine Bejahung voraus.

Ich wurde durch die Schriftsteller der christlichen Mystik und Aszese, durch das Lesen der Lebensbeschreibungen christlicher Heiligen belehrt, daß zwar die äußeren Taten eine Ähnlichkeit mit den Handlungen der Buddhisten und der Darstellung eines Schopenhauer besaßen; im Grunde aber war es ein ganz anderes Weltbild, auf welchem sich diese Handlungen nicht etwa, wie Schopenhauer meint, in einem unnatürlichen, unlogischen Zusammenhang abspielten, sondern gerade ihre Taten erhielten aus ihrer Weltanschauung nicht nur jenen besondern Charakter, sondern auch ihre Kraft. Es gibt in der Tat eine wahre Verneinung des Willens

zum Leben, die aber, wenn man es genauer sieht, auf einer Bejahung des Weltganzen und des Weltgrundes beruht.

1. Die praktische Unmöglichkeit der reinen Willensverneinung.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß das Übel immer nur an einem Guten Existenz haben kann. Ebenso kann auch der Wille nur dann etwas verneinen, wenn diese Kraft der Verneinung ihr Prinzip in einer Bejahung hat. Schopenhauer nimmt die Kraft, das Leben als solches zu verneinen, aus der Erkenntnis, in welcher der Mensch seinen Willen als sinnlos und qualvoll erkennt. Diese Erkenntnis zeitigt nach Schopenhauer, wenn sie auf den Willen angewandt wird, das Zur-Ruhe-Kommen dieses Willens. Danach müßte also der solches Erkennende auf Grund dieser Erkenntnis die Kraft besitzen, seinem Willen zum Leben zu entsagen. Dem widerspricht aber eine Äußerung Schopenhauers, welche er Eduard Griesebach gegenüber tat, indem er auf den Zwiespalt zwischen Wollen und Erkennen hinwies, demzufolge wir theoretisch recht gut die Wahrheit erkennen und praktisch doch das Entgegengesetzte wollen. Auch durch sein Leben zeigt Schopenhauer, daß er auf Grund seiner Erkenntnis wohl nicht die Kraft besaß, das Leben eines buddhistischen oder christlichen Aszeten zu führen. Damit gibt er stillschweigend zu, daß es nicht

allein die Erkenntnis ist, welche den Willen zur tatsächlichen Entsagung führt, sondern daß es neben der Erkenntnis noch eine Willenskraft sein muß, welche entsprechend dieser Erkenntnis gegen den Willen ankämpft. Aber auch dies ist wiederum, nach der Lehre Schopenhauers, die alles Wollen mit dem Weltwillen identifiziert, unmöglich, denn wenn alles Wollen ein Wollen zum Leben ist, so gibt es nicht die Möglichkeit eines Wollens gegen dieses Wollen, das nach Schopenhauer alles ist. Hier zeigt sich ein offenbarer Widerspruch im Schopenhauerschen System.

2. Die Weltverneinung der buddhistischen Aszeten.

Gehen wir aber zu den buddhistischen Aszeten, so finden wir, daß sie die Kraft, ihrem Willen abzusagen, aus dem Willen selbst nehmen. Deshalb verstehen auch die Buddhisten unter der Aszese nicht die Verneinung und Ertötung des Willens überhaupt, sondern nur eines bestimmten Willens, der sich auf ganz bestimmte Gegenstände und Güter erstreckt, welche Buddha als Scheingüter und als Ursachen des Leidens erkennt. Solche Scheingüter sind für Buddha z. B. die Ehe, der Reichtum, die Schwelgerei, die Grausamkeit. Ein Wille, der sich auf diese Dinge erstreckt, soll ertötet werden, aber nicht der Wille überhaupt. Nun könnte aber jemand fragen: wenn Buddha einen

Willen übrig läßt, welcher den verkehrten Willen, der sich auf falsche Güter erstreckt, bekämpfen soll, welches ist denn der Gegenstand, der diesen Willen anregt, welches ist das Ziel, das diesen Willen zur Tätigkeit antreibt?

3. Das Nirwana Buddhas.

Unmöglich kann der Wille durch ein reines Negativum zu einer solchen Kraft angeregt werden, die Buddha in seiner Aszese verlangt. Das Fernsein vom Leiden besagt noch nicht ein pures Nichts. Manche wollen allerdings in dem, was Buddha das Nirwana nennt, ein pures Nichts erblicken, und hier liegt im Buddhismus ein Problem vor. Wir haben buddhistische Schriftstellen, in welchen uns geschildert wird, was Buddha jenen antwortete, die ihn fragten, was das Nirwana sei. Buddha antwortete hierauf in ausweichender Weise. Aber doch liegt in der Beantwortung der Frage eine versteckte Bestimmung, indem Buddha von dem Zustand desjenigen spricht, der das Nirwana erreicht hat: «Kein Maß kann den bemessen, der hingegangen ist. Von ihm zu reden gibt es kein Wort. Da alle Daseinsformen aufgehoben sind, sind auch alle Pfade der Rede aufgehoben» (Sutter, Nipâta, 1876). Oldenberg äußert sich hierüber in seinem «Leben Buddhas» folgendermaßen: «Wer auf eine ewige Zukunft scharf und klar verzichtet, würde anders reden; hinter den Schleier des Mysteriums flüchtet sich das Verlangen vor dem Denken, welches ein ewiges Sein als ein Begreifliches hinzunehmen zögert, die Hoffnung auf ein Sein, das höher als alles Begreifen ist, zu retten» (Oldenberg, Buddha[4] [Stuttgart 1903] S. 325). Buddha gibt an einer Stelle vom Nirwana eine Schilderung negativer Art: «Es gibt, ihr Jünger, eine Stätte, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Licht noch Luft, nicht Raumunendlichkeit noch Vernunftunendlichkeit, nicht Irgendetwasheit noch die Aufhebung zugleich von Vorstellen und Nichtvorstellen, nicht diese Welt noch jene Welt, beides: Sonne und Mond. Das heiße ich, ihr Jünger, weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es: das ist des Leidens Ende» (Udâna VIII, 1). «Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, Nichtgestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dieses Ungeborene, Ungewordene, Nichtgemachte, Nichtgestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben» (Udâna VIII, 3). Hiermit ist klar erwiesen, daß das Nirwana des Buddha nicht einfachhin mit dem erdachten Nirwana Schopenhauers zu identifizieren ist. Schopenhauer erklärt ausdrücklich den Weltwillen als einziges Prinzip, als das Absolute, und darum die Vernichtung des Weltwillens als die Erreichung des absoluten Nichts. Davon ist Buddha weit entfernt. Er äußert sich nur, daß das

Nirwana das Ende dieses Leidens und daß es etwas Unbegreifliches sei. Man wird sofort an den Ausspruch der Heiligen Schrift erinnert: «Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.»

4. Die negative Theologie des Christentums.

Auch belehrt uns die mystische Theologie der Christen, daß Gott und sein Reich etwas Unaussprechliches, daß Gott selbst namenlos ist. Dionysios der Areopagite redet von einer negativen Theologie, in welcher von Gott nur insoweit gesprochen wird, als gezeigt wird, daß er nichts von dem sei, was in der Welt als das Höchste von uns erkannt wird. Die katholische Theologie kennt in ihrer Darstellung des Geistesweges zu Gott einen Weg der Verneinung, indem sie sagt, daß Gott nicht einen Verstand habe wie der Mensch, nicht weise sei wie die Weisen, nicht gut sei wie die Guten, sondern weise, gut, erkennend, wie es sich durch keine Worte ausdrücken lasse. Es kann nicht als eine Fälschung oder Übertreibung angesehen werden, wenn man annimmt, daß Buddha sich von ähnlichen Gedanken leiten ließ. Erfüllt von dem Bewußtsein, daß das selige Jenseits etwas Unaussprechliches sei, hat er auf jedes Fragen ausweichend geantwortet. Ähnlich hat es auch Christus getan, als die Jünger sich um den Rang

im Himmel in irdischer Weise stritten. Buddha wollte eben durchaus vermeiden, daß sich seine Jünger eine Vorstellung irdischer Lust vom Jenseits machten und dadurch Kraft verlieren könnten, hier auf Erden der Lust zu entsagen. Da es also keineswegs feststeht, daß Buddha unter dem wahren Ziel des Willens etwas rein Negatives versteht, so ist die buddhistische Aszese kein Beweis gegen unsere Annahme, daß ein Wille, wenn er kräftig sein soll, ein positives Ziel haben muß. Man darf einen Gegenstand und ein Ziel nicht sofort mit dem Nichts identifizieren, wenn es so erhaben ist, daß es sich in menschlichen Worten nicht ausdrücken läßt, daß man also davon absieht, eine Schilderung zu geben. Und nichts anderes tat Buddha.

5. Die Vorbedingungen für den Willen der Verneinung.

So verlangt also der Wille, der verneinen soll, erstens eine positive Unterlage, d. h. ein positives Gut, von dem er seine Kraft erhält, und zweitens wird verlangt, daß der Wille sich nicht selbst aufhebt, sondern nur danach strebt, eine bestimmte Richtung aufzuheben, bestimmte Willensbewegungen, die sich auf bestimmte Teilgüter erstrecken, die der Verstand als Scheingüter erkannt hat. Je energischer sich der Wille dagegen erhebt, desto höher und kraftvoller muß das Gut sein, das ihn zu dieser Selbstentsagung antreibt. Aus diesem Grunde

darf man unter dem Wort «Selbstentsagung» nicht das ganze Selbst des Menschen verstehen, sondern nur dasjenige, was den meisten Menschen mit einer verkehrten Einstellung beinahe zum ganzen Selbst geworden zu sein scheint — eine ähnliche übertragene Ausdrucksweise, wie wenn wir unter «Welt» die menschliche Gesellschaft verstehen und nicht das ganze Universum. Das zeigt sich sofort, wenn wir die christliche Aszese betrachten.

IV. Die Weltverneinung in der christlichen Aszese.

1. Die doppelte Bejahung.

Alle christlichen Aszeten haben die feste Überzeugung gehabt, daß es ein gutes Prinzip gibt: Gott, daß die Welt eine Wirkung dieses Gottes sei, daß alles Sein in der Welt nicht nur wahr, sondern auch gut sei. Nur ein großes wahres Übel gibt es, das ist die Abwendung des menschlichen Willens von dem höchsten guten Prinzip, nämlich Gott. Die höchste Tugend besteht darin, daß Gott über alles geliebt wird. Liebe aber ist nichts anderes als ein Streben des Willens nach Vereinigung seiner selbst mit dem geliebten Gute. Jeder also, der liebt, bejaht mindestens zwei Dinge: sich selbst als Liebenden und das geliebte Gut. Deshalb müssen also alle, die Gottes Liebe für die höchste Tugend halten, erstens diesen

ihren liebenden Willen bejahen und zweitens auch Gott. Stets waren sich aber die christlichen Aszeten bewußt, daß dieser gottliebende Wille eine Fähigkeit der menschlichen Seele sei, und deshalb erachteten sie auch diese ihre geistige Seele, die da Gott zu lieben vermag, als ihr höchstes Gut auf Erden. Das zweite Gut war ein noch höheres, außerweltliches, nämlich Gott; und so bejahten sie die eigene Seele und Gott. Es gibt aber keinen christlichen Aszeten, der etwa Gott oder der menschlichen Seele das Leben abspricht. Alle halten Gott für die Quelle des Lebens und die Seele für das Prinzip des menschlichen irdischen Lebens. Diese Seele konnte in ihrer Lebenstätigkeit von Gott durch die Gnade erhöht und durch die Glorie zu einem noch höheren Leben mit Gott vereinigt werden. Wenn also die christlichen Aszeten das natürliche Leben ihrer Seele als Grundlage jedes höheren Lebens bejahten, so bejahten sie noch mehr ein Leben aus dem Glauben, d. h. in der Gnade, und ihre höchste Seligkeit erwarteten sie in einem noch höheren Leben der Glorie, welches in der Anschauung Gottes bestehen sollte. Diese ihre Bejahung des natürlichen und übernatürlichen Lebens gab ihrem Willen die Kraft, alles zu verneinen, was dieser Bejahung hinderlich im Wege stand, d. h. was die Erreichung des höchsten Lebens in Gott verzögerte oder gar aufhob. So basiert also die christliche Lebensvernei-

nung auf der höchsten Lebensbejahung. Wie es aber törichte Menschen gibt, die ein rechtes Leben nur im Sinnengenuß oder im vollständigen Aufgehen in rein natürlichen Lebenstätigkeiten erblicken, so hat man die aszetische Verneinung eines solchen von allem natürlichen Leben absehenden Lebens schlechthin Lebensverneinung genannt. Man muß also dieses Wort «Lebensverneinung» in einer ganz bestimmten Weise verstehen. Nicht der Wille wird von den Christen als etwas Schlechtes erachtet; er ist eine von Gott verliehene Fähigkeit.

2. Schopenhauer und die christliche Aszese.

Darin besteht der Unterschied zwischen der Schopenhauerschen Theorie und der christlichen theoretischen und praktischen Weltanschauung. Schopenhauer glaubt die Sache an der Wurzel erfaßt zu haben, indem er nicht nur den Willen überhaupt, sondern auch jedes Streben schlechthin als Quelle des Übels und daher der Verneinung wert erachtet, während das Christentum nur ganz bestimmte Willensbewegungen, nämlich solche, die von Gott und von der göttlichen Ordnung in der Welt absehen, als Quelle des Übels und verneinenswert erklärt. Hier aber scheint es dennoch eine Schwierigkeit zu geben. Weshalb lesen wir von manchen Heiligen, daß sie sich so sehr Abbruch taten an Speise und Trank, daß ihre Gesundheit gefährdet wurde, daß manche ihre Augen verschlossen, um keine Naturschönheiten zu erblicken, daß manche durch fortgesetzte Nachtwachen und Geißelungen sich dem Tode nahe brachten? Wenn die Welt gut eingerichtet ist, wenn sie von einem guten Gott stammt, also ihr Sein gut ist und die Sünde nur in einem ungeregelten Gebrauch der irdischen Dinge besteht, weshalb verleugneten jene Menschen in dieser Weise auch den Gebrauch der irdischen Dinge? Auch finden wir in manchen aszetischen Lehrbüchern Ratschläge, der Welt bewußt den Rücken zu kehren, auch das Erlaubte zu meiden und die Entsagung des an sich Guten zu üben. Dies hat, wenn man genauer sieht, in drei Momenten seinen Grund und seine Berechtigung.

3. Der dreifache Grund der heroischen Aszese.

Erstens belehrt den Christen der Glaube, daß Christus für ihn gelitten habe und gestorben sei, daß Christus sich mit ihm durch die Taufe vereinigt habe, ähnlich wie das Haupt mit den Gliedern, damit, wo das Haupt sei, auch die Glieder seien. Da liegt der Gedanke nahe, daß, wenn man mit Christus zur Seligkeit gelangen wolle, es auch der Edelmut, die Freundschaft und Billigkeit verlange, daß man mit ihm durch das Leiden gehe oder wenigstens an diesem Leiden teilnehme. So hat denn viele Christen die Betrachtung ihres Meisters und ihre Liebe zu ihm veranlaßt, auch freiwillig Leiden auf sich zu nehmen, um dem Geliebten

auch hierin einigermaßen ähnlich sein zu können. — Das zweite Moment liegt in der psychologischen Tatsache, daß eine Seele, die durch häufige ungeregelte Willensakte schlechte Neigungen und Gewohnheiten angenommen hat, durch gerade entgegengesetzte Willensakte von solchen schlechten Neigungen und Gewohnheiten sich befreien kann. Auch ein junger Baum, der sich gebogen hat, wird durch ein Beugen in entgegengesetzter Richtung gerade. Deshalb haben viele Christen, welche eine verkehrte Neigung zur sinnlichen Lust in sich wahrnahmen, das dieser Lust Entgegengesetzte aufgesucht. Der sinnlichen Lust ist aber ein sinnlicher Schmerz entgegengesetzt, geistiger Lust ein geistiger Schmerz. Um also einer unordentlichen Neigung zur Völlerei zu entgehen, übten die einen das Fasten, während wieder andere, weil sie in sich den Hang zum Hochmut wahrnahmen, Verdemütigungen aufsuchten. — Das dritte Moment liegt darin, daß manche Christen, getrieben durch den inneren Geist der Gottesliebe, in freiwilliger Weise Leiden aufsuchten, um in mystischer Weise zu sühnen, was ihre Brüder in ungeordneter Hingabe an Lust und Freude der Welt vernachlässigten. Ich sage ausdrücklich «in mystischer Weise», es ist dies die mystische Stellvertretung. Nicht deshalb glaubten viele Heilige für andere durch ihre freiwilligen Opfer eintreten und Sühne leisten zu sollen, weil sie etwa der Meinung waren, ein Mensch könne für die gegen

Gott getane Sünde eines anderen Stellvertretung leisten. Alle wußten, daß dies nur eine göttliche Person vermochte und daß dies Jesus Christus am Kreuze durch seinen einmaligen Tod für alle Menschen in der Vergangenheit und in der Zukunft bereits geleistet habe. Da aber alle Christen von Christus selbst als mystische Glieder am Haupte des Erlösers erachtet werden, also zusammen einen großen mystischen Leib Christi bilden, so erachten sie sich auf Grund dieser mystischen Vereinigung mit Christus unter einem Haupt für würdig und auch einigermaßen imstande, füreinander eine gewisse Genugtuung zu leisten. In dieser Gesinnung beten die Christen nicht nur füreinander, sondern sie sind sich auch bewußt, im Namen Christi, d. h. durch die heiligmachende Gnade mit Christus verbunden, füreinander leiden zu können, um Gott den Ausdruck ihres guten Willens und ihrer Nächstenliebe in der opferfreudigen Tat entgegenzubringen.

4. Die Pflege der Passivität.

Aus diesen drei Momenten also: der Nachfolge Christi, der Überwindung schlechter Neigungen und der mystischen Stellvertretung, haben manche Christen derartig heroische Werke der Weltentsagung verrichtet, daß es jemand, der sich nicht die Mühe gibt, die Anschauungen dieser Menschen selbst kennen zu lernen, scheinen möchte, als wären

diese Menschen wirklich Verneiner des Willens im Sinne Schopenhauers gewesen. Dies kann um so leichter der Fall sein, wenn man bei manchen Heiligen liest, daß sie nicht nur eine äußere und innere Abtötung betrieben, sondern auch selbst zuweilen in eine beinahe völlige Untätigkeit der körperlichen und geistigen Fähigkeiten verfielen. So lesen wir, daß manche stundenlang in unbeweglicher Stellung des Körpers verharrten; andere verloren so sehr jedes Gefühl und jede äußere Lebenstätigkeit, daß sie wie tot erschienen. Von anderen lesen wir ihre eigenen Äußerungen über das Aufhören ihres Denkens, über eine unbeschreibliche Ruhe ihrer Seele. Solche Berichte sind ebenfalls oder noch mehr dazu angetan, der Schopenhauerschen Theorie Vorschub zu leisten, wenn man sich nicht die Mühe gibt, diese Zustände näher zu betrachten. Man wird dann finden, daß jene Untätigkeit niemals angestrebt wurde um der Untätigkeit selbst willen, sondern im Gegenteil war sie stets eine Folge erhöhter menschlicher Tätigkeit, die sich geistig im Gebete und der Meditation auf Gott konzentrierte. Außerdem trat auch noch eine Gnadenkraft Gottes hinzu, welche den ganz an Gott Hingegebenen in den Zustand der Kontemplation erhob, der darin besteht, daß die schlußfolgernde Tätigkeit der Vernunft aufhört und in ein ruhiges, mehr oder weniger erleuchtetes Schauen des Verstandes übergeht. Diese Intuition des Verstandes aber verhält sich zur Bewegung der Vernunft, die Phantasiebilder braucht, wie ein Zustand der Ruhe zum Zustand der Bewegung. In einer solchen Kontemplation geschah es durch diese erhöhte Abstraktion von allem Irdischen, daß auch innerhalb des Menschen das Geistige vom Sinnlichen sich derart trennte, daß eine völlige Ruhe der Sinne eintrat; dieser Zustand wird von den Christen ein Außersichsein, eine Ekstase, genannt. Also ist diese für den irdischen Betrachter und das gewöhnliche natürliche Lebensgefühl scheinbare Ruhe nichts anderes als eine verstärkte, aber durch göttlichen Einfluß erhöhte Bewegung. So ist ja auch Gott im Vergleich zur Welt die höchste Ruhe, aber diese Ruhe ist nicht die Ruhe des Todes und des Nichts, sondern die Ruhe höchster geistiger Aktualität und Lebendigkeit.

Es gab unter den christlichen Aszeten allerdings im 17. Jahrhundert eine Richtung, welche die Ruhe anstrebte, um desto mehr die Gnade Gottes in sich zur Wirkung zu bringen. Man wollte jede eigene Tätigkeit, sogar das Gebet, die Betrachtung der Person Jesu Christi und vor allem das Bittgebet unterlassen, um die Seele in ihrer Ruhe nicht zu stören und um sie möglichst in einen rein passiven Zustand zu versetzen, damit nur allein Gott in seiner Gnade in ihr tätig sei. Diese Richtung erhielt den Namen «Quietismus» und wurde von der katholischen Kirche offiziell als etwas Falsches

abgelehnt und verurteilt. Denn in der Tat bedarf Gott zu seinem Wirken, auch wenn dieses Wirken ein übernatürliches, gnadenvolles ist, nicht der Untätigkeit des Menschen, sondern er wirkt mit der Tätigkeit des Menschen zusammen. Allerdings muß die Tätigkeit des Menschen der göttlichen Tätigkeit einigermaßen angepaßt sein. So wird derjenige Mensch am besten sich für die göttliche Gnade disponieren, welcher sich von äußern unnützen und weltlichen Zerstreuungen trennt, welcher seine Gedanken allein auf Gott konzentriert und auch möglichst in seinem Bittgebet nur das Gebet um Tugenden und Gnade berücksichtigt. Obwohl also eine solche erhöhte geistige Tätigkeit des Menschen Ruhe genannt werden kann, da die weltlichen Interessen im Menschen ruhen und die rein geistige Tätigkeit des Menschen eine scheinbar ruhige ist, so ist es doch nicht eine Ruhe, wie die Quietisten sie anstrebten. Schopenhauer sah nun gerade in den Quietisten Vertreter der praktischen Auswirkung seiner Lehre, daß die Verneinung des Willens zum Leben zur Verleugnung jeder menschlichen Tätigkeit überhaupt führt. Von diesem Quietismus waren aber die Heiligen und Aszeten der andern Jahrhunderte weit entfernt. Die Quietisten, die sich einen Namen gemacht haben, sind nur eine kleine Zahl geblieben. Würde man also einen christlichen Aszeten fragen, weshalb er Abtötung übe, so wird er niemals als Grund angeben, daß

er den Weltwillen verneinen wolle, sondern stets wird er angeben, daß er seinen auf Ungeordnetes gerichteten Willen verneine, daß er alles nur tue in Bezug auf den Willen Gottes, daß er sich bemühe, seinen Willen dem Willen Gottes gleichförmig zu machen. Damit ist also erwiesen, daß die christlichen Aszeten den Willen an sich in höchster Weise bejahten, indem sie ihn nur insofern verneinten, als er im Widerspruch mit dem unendlich mächtigen Willen Gottes steht. Auch Schopenhauer hat wohl diesen Unterschied geahnt, denn er äußert sich an einigen Stellen seiner Werke, daß viele Christen das erfüllt hätten, was seine Lehre im Grunde will, nämlich die Erkenntnis von dem Übel der Welt und die Verneinung des Willens zum Leben. Aber, so sagt er, diese Christen wären in Unkenntnis über den eigentlichen Grund ihrer Tätigkeit gewesen; ihre Lehre sei nur zur Hälfte wahr, insofern sie aus dem Neuen Testament stamme; aber ihre Vorstellung, die auf der Lehre des Alten Testaments beruhte, nämlich die Vorstellung von einem guten Gott als Schöpfer dieser Welt, sei ihr großer Fehler gewesen. Diesen Zwiespalt leitet Schopenhauer aus der Annahme her, daß die Lehre der Brahmanen und Buddhisten nach dem Westen gedrungen sei, und das Christentum eine Vermischung der jüdischen Religion mit der indischen darstelle. Zugegeben, daß nicht alle christlichen Aszeten Philosophen gewesen sind, so

ersehen wir doch aus den Schriften jener christlichen Aszeten und Heiligen, die zugleich Philosophen waren, daß sie sehr wohl eine Vorstellung von dem hatten, was Schopenhauer den Weltwillen nannte, und es dürfte nicht uninteressant sein, die Vorstellung der Christen vom Weltwillen mit der Lehre Schopenhauers zu vergleichen.

V. Der Weltwille Schopenhauers und der Weltwille der christlichen Aszeten.

1. Die Welt als Abbild der Tätigkeit Gottes.

Schopenhauer erweiterte, wie bereits erwähnt, den Begriff des Willens, indem er nicht nur das geistige Wirken des Menschen, sondern überhaupt jede weitere Tätigkeit der Naturdinge Wille nannte. Ich habe schon gesagt, daß diese Erweiterung eine willkürliche ist. Was aber Schopenhauer nun von diesem Willen der ganzen Natur und Welt erzählt, das ist bereits in einer viel schärferen und klareren Weise von jenen christlichen Aszeten und Heiligen beschrieben worden, die zugleich Philosophie getrieben haben. Während Schopenhauer zwar ein Philosoph war und sich zu einer Lehre bekannte, welche die Aszese zu fordern scheint, so war z. B. ein Thomas von Aquin nicht nur ein Philosoph, sondern auch ein Aszet und Heiliger, der sich über seine aszetische Tätigkeit in philosophischer Weise

Rechenschaft gab. Nach ihm ist der Weltwille Schopenhauers die innere Anlage der Natur zur Vervollkommnung. Die Ursache dieser inneren Veranlagung der Welt zu einer Tätigkeit, welche dem menschlichen Betrachter auf den ersten Blick hin eine rastlose und endlose zu sein scheint, ist keine andere als Gott selbst. Denn Gott hat nicht nur Substanzen geschaffen, er hat diese Substanzen auch mit einer Veranlagung zur Tätigkeit hervorgebracht; denn die Welt sollte nicht nur ein Abbild der göttlichen Substanz, sondern auch der göttlichen Tätigkeit sein. Da nun aber die göttliche Tätigkeit nur eine einzige ist, so mußte auch in der weltlichen Tätigkeit, damit sie ein Abbild der göttlichen sei, irgend eine Einheit existieren. Da jedoch die Substanzen der Welt verschieden sind, sie also auch eine verschiedene Tätigkeit haben, so kann in dieser Verschiedenheit nur dann eine Einheit eintreten, wenn die Dinge der Welt so veranlagt sind, daß das eine Ding des andern irgendwie bedarf, und so strebt in der Welt die eine Substanz die Vollkommenheit einer andern Substanz an. Hieraus entsteht dann in der Welt eine große Tätigkeit, ähnlich wie die verschiedenen Glieder zu einer Kette verbunden trotz ihrer Vielheit eine Einheit bilden. Ja diese Einheit wird dadurch noch größer, daß die Tätigkeiten der Welt einen gewissen Kreislauf bilden.

2. Die Rangordnung der substantiellen Formen.

Was Schopenhauer die Objektivationsstufen des Willens nennt, das nennt Thomas von Aquin die substantiellen Formen der Dinge. Schopenhauer beruft sich auf die Ideen Platos, Thomas von Aquin auf die Formen des Aristoteles. Wie Schopenhauer eine Rangordnung von Objektivationsstufen in der Welt annimmt, so nimmt auch Thomas von Aquin eine Rangordnung der substantiellen Formen der Welt an. Aber das ist der Unterschied, daß für ihn Gott die höchste Aktualität und Ursache aller Formen ist.

3. Die naturgemäße Tätigkeit als Quelle der Lust.

Alle Weltdinge streben nun danach, die göttliche Aktivität nachzuahmen. Dieses Streben nach Aktivität ist aber in jedem Dinge seinem Wesen entsprechend. Was aber einem Wesen entspricht, danach verlangt es auch, und hierin kann man keineswegs die Ursache des Leidens erblicken. Es ist kein Übel und kein Leiden für den Stein, daß er im Fallen den physischen Gesetzen folgt; es ist kein Übel und Leiden für die Elemente, daß sie nach den chemischen Gesetzen in Verbindung und Auflösung tätig sind. Es bedeutet für die anorganischen Körper kein Leiden, wenn sie von einem Organismus benützt und zu einer höheren lebendigen Tätigkeit erhoben werden. Im Gegenteil bedeutet die natürliche Tätigkeit für jedes

natürliche Ding ein Gut, und wo eine Kreatur Nerven und sinnliche Wahrnehmung besitzt, da bedeutet die natürliche Betätigung eine sinnliche Lust, und ebenso ist es der Fall in den geistig tätigen Lebewesen. Es bedeutet für den Menschen das Denken kein Leiden, sondern das Denken als solches ist für den Menschen eine Lust. Tätigkeit des Willens bedeutet ebenso für den Menschen eine Lust. Wahre Leiden und Übel entstehen nur dann, wenn die naturgemäße Tätigkeit in ihrem Prinzip oder in ihrem Ziel die Ordnung des Ganzen verläßt. Wir sehen das am besten am Menschen, denn die eigene Erfahrung steht uns am nächsten, und von der eigenen Erfahrung müssen wir ausgehen, wenn wir zu sicheren und wahren Urteilen gelangen wollen. So sehen wir, daß uns die körperliche Tätigkeit Lust bereitet, ebenso die Tätigkeit unserer organischen Natur, ferner die Tätigkeit unserer Sinne. Nur dann ist sie für uns ein Übel, wenn die Natur selbst sich in einem krankhaften Zustande befindet; aber auch dann sehen wir, daß die Natur von sich aus nur eine solche Tätigkeit anstrebt, welche die Gesundheit wieder herzustellen sucht. So sehen wir, daß der menschliche Körper im Fieber die Krankheit zu überwinden sucht; das Auge schließt sich unbewußt, wenn irgend ein Schaden dem Auge entgegentritt. Betrachten wir die Leiden des Körpers näher, so stellen sie sich als Mahnungen und Zeichen heraus, welche einen

krankhaften Zustand andeuten und ihn aufzuheben versuchen. Ähnlich verhält es sich im Geistesleben des Menschen. Nur dann ist den Menschen das Denken eine Unlust, wenn entweder der Zustand seiner Seele nicht in Ordnung ist oder der Gegenstand seines Denkens der Natur des Menschen widerspricht. Ebenso verhält es sich mit der Willenstätigkeit des Menschen. Wir nennen die geordnete Willenstätigkeit des Menschen die tugendhafte Tätigkeit, und die Stoiker haben nicht unrecht, wenn sie die Tugenden als Ursachen der Glückseligkeit ansehen. Nur dann wird dem Menschen der eigene Wille zur Qual, wenn er entweder auf Grund einer schlechten Neigung oder auf Grund eines der vernünftigen Natur widersprechenden Gegenstandes tätig ist. Dann entsteht die Langweile, die schlechte Laune, der Überdruß, die Reue, der Gewissensbiß und ähnliches. Der beste Beweis hierfür ist die innere Glückseligkeit der christlichen Aszeten selbst. Wir sehen, daß ein gesunder Organismus an der maßvollen Betätigung seiner einzelnen Organe Lust empfindet und daß diese Lust niemals zum Leiden wird, solange der Körper gesund bleibt und die Tätigkeit dieser Organe dem höheren geistigen Leben des Menschen in der der Natur entsprechenden Weise dient. Ebenso bedeutet für den gesunden Geist die Betätigung des Verstandes, der Vernunft und des Willens eine Lust, welche sogar stets

gesteigert wird, solange der seelische Zustand des Menschen gesund bleibt und die geistigen Tätigkeiten einen der Natur des Menschen entsprechenden Gegenstand anstreben. Unter Gesundheit des Geistes verstehe ich im Verstandesleben eine ideale Gesinnung und ein normales Talent, im Willensleben dagegen den Besitz der Tugenden, d. h. die Geneigtheit des Willens, bei gegebener Gelegenheit das Vernunftgemäße gern und leicht auszuführen. Unter dem der Natur entsprechenden Gegenstande des Geistes verstehe ich beim Verstande dasjenige, dessen Wissen dem Menschen möglich ist und welches ihm als Einzelwesen und Glied einer Gesellschaft zum geistigen Wohle gereicht. Im Bereiche des Willens sehe ich den angemessenen Gegenstand in demjenigen Gute, das dem Menschen ebenfalls als Einzelwesen und als Glied der Gesellschaft zum Besten dient. Ein solcher Mensch wird sich ohne Zweifel in einer heiteren Gemütsverfassung befinden und weit entfernt sein, etwa mit Schopenhauer die Welt als ein Übel schlechthin zu betrachten.

4. Die innere Freude der Aszeten und Heiligen.

Es haben die Heiligen, trotzdem sie um Christi willen oft Leiden freiwillig suchten und obwohl sie Christus nachfolgend manches in der Welt verachteten, dennoch die Welt als Ganzes bewundert und in ihrer Universalität einen Hymnus auf die

Güte Gottes erblickt. Die Fröhlichkeit und innere Freude der christlichen Aszeten und Heiligen ist sogar sprichwörtlich geworden, und selbst dort, wo die Lebensbeschreibungen der christlichen Heiligen so gut wie unbekannt sind, kennt man doch die Gestalt eines hl. Franziskus, welcher über die Schönheit und Gottähnlichkeit der Natur jubelnd durch die Wälder zog. Die Traurigkeit der Heiligen bezog sich nur auf die Sünden der Menschen und was damit zusammenhängt. In der Sünde des Menschen sahen sie die schuldvolle Zerstörung der wunderbaren Ordnung Gottes und zugleich eine Beleidigung des Schöpfers. Das trieb sie zur freiwilligen Übernahme der Leiden und zur inneren Herzenstrauer. Die Welt als gottgeschaffene aber priesen sie. Nur jene Tätigkeit wollten sie zur Ruhe bringen, die da Gott beleidigte und die Ordnung des Universums störte. Alle andere Tätigkeit aber, die die Ordnung des Universums zur Offenbarung brachte und zur Ähnlichkeit Gottes führte, wurde von ihnen aufgesucht. Deshalb ermahnten sie in ihren Reden die Menschen, daß ein jeder seiner Natur, seinem Talente und seinem Stande entsprechend sich fleißig betätige. Und selbst in den beschaulichen Orden wurde die Untätigkeit des Körpers als Faulheit getadelt und eine gewisse körperliche Betätigung in niederen Arbeiten oder in Werken der Kunst gepflegt.

Also ist der christliche Weltwille ein Wille, in welchem der Christ innerhalb der sichtbaren Natur eine Spur Gottes und innerhalb der geistigen Natur ein Ebenbild Gottes erblickt; und diesen Weltwillen, den er von Gott der Welt aufgedrückt erkennt, bejaht er im vollen Sinne des Wortes. Nur den Willen, der sich auf Grund freier geistiger Entscheidung vom Willen Gottes abwendet und so die Ordnung stört, diesen Weltwillen verneint er.

C. Die Weltbejahung des Christentums.

I. Der christliche Pessimismus.

1. Die drei Worte der Natur.

Wenn Schopenhauer angesichts einer Welt von Menschen, die es in ihrem Leben mit der Erfüllung des Willens Gottes nicht mehr ernst nehmen oder die durch falsche Belehrung von einem Willen Gottes kaum mehr etwas wissen, die Vertreter seines Pessimismus unter den christlichen Aszeten findet, so kann man dies verstehen; denn diese gaben sich der Welt nicht in einer Bejahung hin, als wäre die Welt das einzige und der Mensch wie ein Gott in dieser Welt. So gibt es in der Tat einen christlichen Pessimismus; denn dem wahren Christen ruft jede Kreatur drei Worte zu: «Nimm, gib zurück, fliehe», das heißt: Nimm die Wohltat, die dir jede Kreatur in Wahrheit spenden kann; gib der Natur zurück, was ihr geschuldet ist, und fliehe jenes Übel, das dir als Strafe aus einer ungeordneten Benützung der natürlichen Güter entsteht. Das letzte Wort ist die Ursache des christlichen Pessimismus, eine gewisse Verneinung der körperlichen Güter oder vielmehr einer un-

geordneten Benützung der körperlichen Dinge. In dieser ungeordneten Benützung körperlicher Güter sehen allerdings jene Menschen, die da die christliche Moral verachten, meistens gerade ihre höchste Lust. Das Leben bejahen, das Leben genießen besteht bei ihnen entweder in der Unmäßigkeit des sinnlichen Genusses oder in der Verkehrtheit der geistigen Betätigung. — Mit dem zweiten Worte «Gib zurück» hängt zum Teile der christliche Pessimismus zusammen; denn wer durch die Sünde Gott die Ehre geraubt hat, ist verpflichtet, die geraubte Ehre, soweit es möglich ist, zurückzugeben. Diese Ehre gab in allein ausreichender Weise Christus durch sein Leiden zurück, und an diesem Leiden einigermaßen teilnehmend, geben auch die mit Christus lebendig verbundenen Glieder die Gott geraubte Ehre durch freiwillige Buße zurück. Weiter geht der christliche Pessimismus nicht, alles andere wird in lebhafter Weise bejaht. Man sieht sofort, daß dieser Pessimismus ein ganz anderer ist als der Pessimismus eines Schopenhauer, der nicht die ungeordnete Tätigkeit des Menschen für ein Übel erklärt, sondern die Welt als solche. Allerdings haben manche Christen, von großer Sehnsucht nach der Anschauung Gottes ergriffen, diese Welt insofern als ein Übel angesehen, als sie mit diesem Körper noch verbunden von der Anschauung Gottes noch getrennt waren. Außerdem traten ihnen von der Welt aus manche Versuchungen entgegen,

denen gegenüber sie nicht immer sicher waren, ob sie auch allen standhalten würden. In dieser Gesinnung ruft ein Paulus aus: ‹Wer wird mich vom Tode dieses Körpers befreien!› Anderseits aber erblickten sie in diesem Aufenthalt in der Welt auch wieder eine Gelegenheit, Gott ihre Treue zu bewahren und in der Abwendung der Schwierigkeiten ihre wahre Liebe zu Gott zu beweisen. Deshalb gilt es auch in der christlichen Aszese als ein Fehler, wenn der Mensch in ungeordneter Weise von dieser Welt befreit zu sein verlangt, und deshalb ist auch der Selbstmord in den Augen der Christen ein Verbrechen.

2. Die scheinbare Kulturfeindlichkeit.

Auch nach einer andern Seite hin scheint der christliche Pessimismus nicht nur von Schopenhauer, sondern auch von Gegnern des christlichen Pessimismus falsch verstanden zu werden. Der gläubige Christ, welcher auf Grund der Offenbarung weiß, daß diese Welt für ihn nichts anderes als eine Vorbereitung auf die Anschauung Gottes ist, der weiß auch, daß diese Welt einmal ein Ende haben wird, um in eine höhere, verklärte Welt durch die Kraft Gottes verändert zu werden; und deshalb steht er vielen Dingen in der Welt fremder gegenüber als derjenige, welcher diesen seinen irdischen Aufenthalt für die einzige Stätte seines Lebens und Wirkens hält. Das hat manche dazu

veranlaßt, das Christentum für kulturfeindlich zu erklären. Diejenigen, welche von einer Kulturfeindlichkeit des Christentums sprechen, empfinden den Offenbarungsglauben als eine Schwächung des Menschen, besonders wenn sie hören, daß unter den Christen die Meinung herrscht, daß schließlich doch alles auf die Gnade und den Willen Gottes ankomme, daß der Mensch aus eigener Kraft nichts vermöge. Hierbei übersehen sie aber, daß sich derartige Ausdrücke der Christen nur auf die Erreichung eines übernatürlichen Zieles erstrecken; denn die Gnade Gottes zu erlangen, die ewige Seligkeit zu erreichen, das vermag zwar der Mensch nicht aus eigener natürlicher Kraft; aber kein Christ behauptet, daß es nicht in seiner eigenen Kraft liege, hier auf Erden das, was unter dem Menschen ist, zu beherrschen.

3. Die Beschränkung der menschlichen Kräfte durch den Unglauben.

In der Bearbeitung der Erde, in der menschlichen Kultur, den Künsten und Wissenschaften, ziehen moderne, ungläubige Menschen die Grenze der menschlichen Kraft womöglich noch enger, als die Christen es in den früheren Jahrhunderten getan haben. Als Beispiel möge nur dienen, daß die christlichen Philosophen die Kraft des menschlichen Verstandes viel weiter ausdehnten als eine moderne Kritik sogenannter kritischer Philosophen, die die geistige

Kraft des Menschen dergestalt eingeengt haben, daß sie dem Menschen die Möglichkeit absprechen, über die Sinnenwelt hinaus etwas über rein geistige Dinge wissenschaftlich aussagen zu können. Anderseits haben sie die Erscheinungen hier auf Erden streng auf die Naturgesetze eingeengt, während die christlichen Philosophen es stets für möglich gehalten haben, daß die göttliche Kraft auch durch den Naturlauf hindurch unmittelbar etwas wirken kann, welches sie Wunder nannten. Außerdem finden sich unter jenen solche, die die Begrenztheit der christlichen Weltanschauung tadeln und doch ihre eigene Weltanschauung auf die Annahme von der Existenz nur körperlicher Dinge beschränken.

4. Die rechte Erkenntnis der Leiden.

Wenn man genauer hinsieht, ist der Horizont der christlichen Philosophie und Weltanschauung viel weiter als der Horizont solcher Weltanschauungen, die das Christentum für kulturfeindlich halten und meinen, daß der christliche Glaube die Kulturtätigkeit des Menschen und das Vertrauen auf seine eigene Kraft einenge. Hierin sind allerdings die wahren Christen Pessimisten, daß sie darauf verzichtet haben, aus dieser Welt wirklich ein Paradies machen zu können, daß sie ferner darauf verzichten, den Menschen für absolut zu erklären und die Entwicklung der menschlichen Kultur und Zivilisation sich in einem Fortschreiten bis ins Unend-

liche zu denken. Das aber ist, wenn man genauer hinsieht, kein Pessimismus, sondern nur eine Betrachtung, die in ihren Kreis die Existenz eines unendlichen Gottes hineinzieht. Fühlt sich aber jemand durch eigene Erlebnisse oder durch die Betrachtung fremder Leiden zu einer pessimistischen Weltanschauung hingezogen, so wird er stets finden, daß die Christen niemals diese Leiden verkannt haben und daß sie sich deshalb auch nie der Welt hingegeben haben, als sei die Welt ein Paradies oder der in dieser Welt lebende Mensch ein göttliches Wesen. Er wird aber finden, daß die Christen die Leiden in der Weise erklären und den Leiden in einer Weise entgegentreten, die, wenn auch nicht zur völligen, so doch zur einzig möglichen teilweisen Aufhebung der Leiden führen.

5. Das Hervortreten des Optimismus.

Keiner wird die psychologische Wahrheit bestreiten, daß ein Mensch, der irgendwie etwas als ein Übel erkennt und empfindet, eine Vorstellung von ewas Gutem und von einem guten Zustande kennen oder selbst erfahren haben muß. Wenn mich jemand fragt: Warum hältst du dies für ein Übel? so antworte ich ihm: Weil ich die Vorstellung habe, daß wenn es anders und zwar so und so wäre, es besser wäre. Wenn man es recht betrachtet, so kann das Übel stets nur am Gute gemessen werden, denn es ist das Fehlen des

Gutes. In dieser Weise betrachten auch die Christen das Übel der Schuld als ein Fernsein der Gerechtigkeit vor Gott, d. h. des harmonischen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auf Grund der von Gott gegebenen Ordnung und der vom Menschen erwiderten Liebe. Sie betrachten das Übel der Strafe als das Fernsein vom Gute der Belohnung, welche nichts anderes ist als der letzte Endzweck, auf den hier Gott die Dinge eingerichtet hat. Sie betrachten das physische Übel der Krankheit nur auf Grund der Vorstellung von der Gesundheit des Menschen; und wenn sie in der Welt irgend ein Ereignis ein Übel nennen, so tun sie es nur in Bezug auf den Menschen und unter der Vorstellung, daß im großen und ganzen die äußeren Dinge der Natur des Menschen entsprechen. Auch auf dem Gebiete der Erinnerung zeigt es sich, daß das Gute das Positive, das Übel mehr etwas Negatives ist; denn die freudigen und lustvollen Erlebnisse unseres Lebens prägen sich unserem Gedächtnis stärker ein als die Schmerzen und Leiden, die wir erfahren haben. Unter diesen Leiden prägen sich allerdings die geistigen mehr ein als die körperlichen Schmerzen, die jemand empfunden hat. Deshalb haben auch kluge Menschen danach getrachtet, durch ein tugendhaftes Leben dem Schmerze des Geistes zu entgehen, der besonders darin besteht, daß man unter Gewissensbissen, Reue und dem gerechtfertigten Tadel der Mitwelt geistig leidet.

6. Das Gute als Quelle aller Kraft.

In dieser Weise betrachten die Christen die Welt und kommen schließlich überall zur Erkenntnis, daß das Gute die Grundlage und die Quelle der Kraft ist, daß das Gute in jener Ordnung besteht, nach der die ganze Welt angelegt ist, die innezuhalten die ganze Welt im tiefsten Grunde verlangt und deren tatsächliche Innehaltung die Welt im großen und ganzen auch zur Vollendung bringt. Es gibt für den gesunden Menschen, d. h. für einen solchen, der nicht nur körperlich, sondern auch geistig und moralisch gesund ist, keine größere Freude, als seine Kräfte der Natur entsprechend zu betätigen; und weil so die körperlichen Tätigkeiten seinen sinnlichen Tätigkeiten, die sinnlichen den geistigen und die geistigen schließlich den moralischen Tätigkeiten dienen, so erlangt der Mensch nicht nur eine Harmonie in sich, die ihm Lust bereitet, sondern er erwirbt auch eine gemäßigte und dauerhafte Kraft, nach außen zu wirken; und je harmonischer sein Inneres beschaffen ist, desto mehr erkennt er, daß die äußere Natur seiner inneren Natur entspricht, d. h., er wird selbst mit äußeren Hindernissen spielend fertig. Und sollten wirklich Dinge eintreten, denen er sich durch seine Kraft nicht entziehen kann, wie z. B. eine Krankheit, so weiß er auf Grund der Harmonie seines Geistes,

daß das körperliche Leben im Verhältnis zum geistigen Leben etwas Niedriges ist, er erkennt seinen geistigen Zusammenhang mit dem Anfang der Welt und dem ihm von Gott gesetzten Endzweck.

7. Die Bewertung der unvermeidlichen Übel.

Wir sehen in der Tat, daß die christlichen Aszeten, die in dieser Weise eine geistige Gesundheit besaßen, die Krankheit niemals als ein großes Übel empfanden, sondern eher als eine Gelegenheit, ihre moralische und geistige Kraft in Bezug auf Gott in erhöhter Weise zu betätigen. Der Gesellschaft aber gereichte die Krankheit eines einzelnen zu einer willkommenen Gelegenheit, ihre geistige und körperliche Kraft wiederum in den Dienst der Nächstenliebe zu stellen. Weil also der wahre Christ auf Grund seiner Weltanschauung nicht mit beiden Füßen in dieser Welt steht, sondern gewissermaßen nur mit dem einen Fuß, mit dem andern aber in der ihm verheißenen ewigen Seligkeit, wie der Apostel andeutet, wenn er sagt: ‹Euer Wandel sei droben im Himmel›, so hat er einen festen Halt, die Übel dieser Welt, die wirklich hie und da vorhanden sind, in kräftiger Weise zu überwinden, und so wird er niemals zu dem absoluten Pessimismus eines Schopenhauer gelangen. Steht ein Mensch jedoch ganz und gar in dieser Welt, dann hat er auf Grund seines Ver-

langens nach Glückseligkeit sofort den inneren Drang, auch von der Welt alles Glück zu erwarten, und desto furchtbarer und bitterer ist seine Enttäuschung, wenn sie ihm nicht die Glückseligkeit gibt, wonach sein Wesen verlangt. Diese Enttäuschung verleitet ihn nur zu leicht, die Welt mit allen ihren Erscheinungen unter dem Eindruck dieser Enttäuschung zu betrachten, so daß sie ihm, weil sie nach einer Seite hin sein Verlangen nicht erfüllen kann, ganz und gar zum Überdruß wird. Es sind dies nicht die unedlen Geister, denn es verrät immerhin ein Verlangen nach höchstem Glück, wie es die Welt nicht geben kann.

8. Der christliche Relativismus.

Der Christ betrachtet diese Welt mehr in einem relativen Sinne; sie ist für ihn nicht Schein, sondern etwas Positives; aber sie ist für ihn nicht alles und auch nichts Halbes, sondern nur ein Weg, aber ein Weg, der sein festes Ziel und seine Grenzen hat, ein Weg, der nicht zu steil ist, aber allerdings, wenn er zum Ziele führen soll, die Kraft des Menschen in Anspruch nimmt. Sie ist ihm ein Weg zu Gott. Er richtet sich diesen Weg nicht selbst ein, sondern der Weg ist ihm von Gott gezeigt; trotzdem ist er aber nicht passiv, denn er muß diesen Weg s e l b s t gehen. Dieser christliche Relativismus ist in dem Ausspruch eines

Heiligen zum Ausdruck gebracht, der allen Dingen gegenüber, die ihm begegneten, sich fragte: «Was nützt mir dies zur Ewigkeit?» Alle Dinge, die an uns herantreten, jede Stunde, jeder Tag, jeder Gegenstand, jeder Mensch haben gewissermaßen zwei Rücksichten, unter denen sie der Christ betrachtet. Die erste Rücksicht ist die in Bezug auf Gott, welche in die Frage gekleidet werden kann: In welcher Beziehung steht dieses Ding zur gesamten von Gott gesetzten Ordnung? Die zweite Rücksicht läßt sich in die Frage kleiden: In welcher Beziehung steht dieses selbe Ding zu meiner eigenen Person? Ist nun einmal die Ordnung des Ganzen erkannt — und der Christ erkennt diese Ordnung in der ihm von Gott gegebenen Offenbarung —, und ist die Natur des Menschen im großen und ganzen erkannt, die der Christ ebenfalls aus der Offenbarung in erster Linie erkennt, so hat er die Kriterien an der Hand, wonach er sich jene beiden Fragen beantworten kann. Benutzt er die Dinge in dieser Beziehung, dann wird er nicht dahin kommen, alle Dinge der Welt und alle ihre Ereignisse für Übel zu erklären, denn dann werden die Dinge in ihrer Mehrzahl kein Leiden für ihn sein. Ist ihm wirklich das eine oder andere Ereignis die Quelle eines Leidens, so weiß er auch dieses Leiden auf Grund seiner Weltanschauung so zu erklären, daß er dieses beschränkte Leiden nicht fälschlicherweise ins Ungemessene erweitert

und als eine Folge des Absoluten darstellt, wie es Schopenhauer getan hat, der alle Leiden, die den Menschen treffen, auf den absoluten Weltwillen zurückführte. Wenn wir den Pessimismus des Christen in dieser Weise betrachten — und wir haben ein Recht, ihn in dieser Weise zu betrachten, denn überall, wo das Christentum lebendig war und große weltgeschichtliche Gestalten hervorgebracht hat, hatte es diese Vorstellung von den Übeln und Leiden der Welt — wenn wir, sage ich, den christlichen Pessimismus in dieser Weise betrachten, so werden wir gezwungen sein, das Christentum als solches eher einen Optimismus zu nennen als einen Pessimismus.

II. Der Optimismus des Christentums.

1. Der Gottesgedanke als Grund des Optimismus.

Wenn wir Pessimismus jene Lehre nennen, welche behauptet, daß die Übel und das Leiden das Positive in dieser Welt seien, und daß deshalb die Welt als solche Grund aller Leiden sei, so können wir im Gegensatz hierzu Optimismus jene Anschauung nennen, welche das Gute als das Positive in der Welt betrachtet und den Grund der Welt selbst als ein Gut ansieht. In diesem Sinne sprechen wir von einem christlichen Optimismus und werden versuchen, zu zeigen, daß ein Christen-

tum, welches in der Geschichte nicht nur als eine geistige Kraft aufgetreten ist, sondern von dem es auch historisch feststeht, daß es unzähligen Menschen die innere Ruhe und das Glück der Seele gegeben hat, in der Tat ein solcher Optimismus ist. Es ist nicht zu bestreiten, daß der christliche Optimismus seine ganze Kraft von dem Gottesgedanken erhält. Für den Christen ist Gott das höchste Gut, die Welt selbst eine Wirkung des höchsten Gutes; und alles Streben und alle Tätigkeit in dieser Welt beruht im tiefsten Grunde auf einem Streben zu diesem höchsten Gute hin, mit welchem die Dinge sich, soweit es geht, vereinigen wollen. Jedoch können die körperlichen Dinge dieser Welt das höchste Gut, Gott selbst, da es ein geistiges ist, nie direkt berühren, sondern nur in schwacher Weise an einer Ähnlichkeit mit Gott teilnehmen, indem sie auf ihre Weise die Macht und Weisheit, die Einheit und Tätigkeit Gottes offenbaren. Dagegen vermag der geschaffene Geist aus eigener Kraft das höchste Gut in höherer Weise nachzuahmen, indem z. B. der Mensch durch seinen Geist sich selbst in der Reflexion erfassen kann und dadurch nicht nur eine Spur, sondern eine höhere Ähnlichkeit, ein Bild Gottes zu sein vermag. Während ferner die körperlichen Dinge hinsichtlich ihrer Tätigkeit immer nur körperliche Wirkungen hervorbringen können, kann der Mensch seine geistige Tätigkeit nicht nur in einem Akte auf viele und verschiedene Körper erstrecken,

sondern er vermag auch durch das Wort andere geistige Geschöpfe zu beeinflussen und zu regieren. In dem Bereich der Kunst ist der Mensch noch in anderer Weise ein Ebenbild des unendlichen Schöpfers, weil er nicht nur von einem blinden Naturdrang getrieben ein Werk hervorbringt wie die Tiere, sondern weil er nach einem geistigen Vorbild Kunstwerke herstellt. Hierdurch ist er in höherer Weise auch ein Abbild des unendlichen Künstlers, der die Welt nach einer ihm innewohnenden Idee hervorbrachte. Außer dieser seiner natürlichen Geisteskraft kann aber auch noch der Mensch von Gott zu einer höheren Vereinigung mit ihm erhoben werden, und das Christentum, welches ich eben in bestimmter Weise charakterisierte, enthält gerade als Mittelpunkt seiner Glaubenswahrheiten die Lehre, daß der Mensch *tatsächlich* von Gott zu einer übernatürlichen Vereinigung mit ihm in der Ewigkeit erhoben werden soll. So sehen wir also, daß der Christ das höchste Gut kennt, welches nicht nur das Prinzip und die erste Ursache der Welt und seiner eigenen Natur ist, sondern welches auch für ihn den letzten Endzweck bedeutet. Dieser letzte Endzweck kommt dem Menschen auch noch in der Weise entgegen, daß eine übernatürliche Kraft in der sogenannten Gnade ihm bereits hier auf Erden entgegenströmt, um ihn für jene höchste Vereinigung mit Gott schon hier auf Erden vorzubereiten. So fließen dem Christen von ver-

schiedenen Seiten und letzten Endes doch aus derselben höchsten Quelle des höchsten Gutes lebenspendende Kräfte entgegen. Bei einer solchen Betrachtung schrumpft alles das, was wir als Leiden in dieser Welt erkennen und erfahren, auf ein kleines Maß zusammen. In welcher Lage sich auch ein Mensch befinden mag, der christliche Aszet und Heilige hat immer Worte des Trostes, welche keine leeren Worte sind, sondern aus der Tiefe seiner Weltanschauung herausfließen. Alles, was eine ungläubige Welt als Leiden und als unnütze Erschwerung des Lebens innerhalb des Christentums ansieht, das wird von denen, die das Christentum in der Tat gelebt und geübt haben, in einem optimistischen Sinne erklärt und gerechtfertigt.

2. Schopenhauer und die Lehre vom Sündenfall.

Schopenhauer erklärt das Christentum insofern als wahr, als es von einem Sündenfall und einer Erbsünde spricht. Durch diesen Sündenfall bekenne sich das Christentum zu seiner Lehre von der Welt, die eine Quelle des Leidens sei. Gerade umgekehrt erklärt es der christliche Aszet, welcher das Leiden der Welt, wo es in der Tat auftritt, als eine Buße für die Schuld des ersten Menschen bereitwillig auf sich nimmt. Dies deutet er in folgender Weise in einem optimistischen und weltbejahenden Sinne:

Der Sündenfall ist überhaupt nur möglich gewesen, weil der Mensch durch eine Probe seiner Treue zu einem noch höheren Leben, der Gottesvereinigung, erhoben werden sollte. Durch Bestehen dieser Probe sollte er von sich aus zu dieser Erhöhung beitragen, indem er das an ihn ergangene Wort des höchsten Gutes in höchster Weise bejahte. Gerade durch eine Verneinung dieses Wortes fiel er nicht nur von dem von Gott gegebenen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ab, sondern wurde durch eigene Tat dem Leiden unterworfen. Aber auch dieses Leiden entspricht nun wieder seiner gefallenen Natur und bedeutet für den Menschen, der solchem Leiden in rechter Weise begegnet, eine Wiederaufrichtung und Erhöhung seiner Kraft; indem er die Anordnung Gottes bejaht und nicht abläßt, nach dem höchsten Gute zu verlangen, tritt er diesem Leiden in zweifacher Weise entgegen. Wo es ihm möglich ist, des Leidens und der Übel durch die Kraft seines Geistes und Körpers Herr zu werden, da schließt er sich mit andern Menschen zur wahren Zivilisation und Humanität zusammen; wo er aber durchaus ohnmächtig dem einbrechenden Leiden gegenübersteht, da erkennt er unter der Rücksicht des Ewigen die Begrenztheit dieses Leidens und erhöht durch kraftvolles Ertragen und demütige Hinnahme dieser Leiden die Kraft seiner Seele, welche durch die Tugenden der Tapferkeit, Mäßigkeit und Geduld vervollkommnet wird.

3. Schopenhauer und die Lehre von der Erbsünde.

Schopenhauer erblickt aber gerade in der Erbsünde einen Beweis, wie das Übel mit der Natur des Menschen und deshalb mit der Natur überhaupt zusammenhängt. Daß aber die einzelnen Menschen unter der Schuld ihres Stammvaters leiden, das ist für den Christen ein Beweis, daß er nicht als Einzelwesen im Dienste Gottes steht, sondern als Teil eines Ganzen; und wie der Mensch sieht, daß er auf Grund dieses gesellschaftlichen Zusammenhangs an vielen Gütern teilnimmt, so findet er es auch in der Natur der menschlichen Gattung begründet, daß der eine in die Schuld eines andern mitverwickelt sein kann. Diese Anteilnahme aber an den Folgen der Schuld eines andern gibt auch wieder dem einzelnen die Möglichkeit, für andere in einer gewissen Weise Genugtuung zu leisten. Außerdem ist sich der wahre Christ der Tatsache des Evangeliums bewußt, welches ihm meldet, daß, wie durch den einen das Leiden in die Welt kam, so auch wieder durch einen das Tor zur ewigen Seligkeit geöffnet worden ist; und wie er nicht durch eigene Schuld an der Schuld des einen teilnimmt, so nimmt er auch nicht durch eigenes Verdienst an dem Verdienst des Erlösers teil. Er preist sich glücklich, einem Geschlecht anzugehören, welches in dieser Weise erlöst wurde, und im Vergleich zu der bevorstehenden

Leidenslosigkeit und Freude erscheint ihm alles gegenwärtige Leiden wie ein Nichts. Das ist die innere Empfindung vieler Tausende christlicher Märtyrer gewesen. Auch bezeugen es die Biographien vieler Heiligen, daß durch höhere Kraft diese Freude wuchs, je mutiger ein Mensch sich, getragen von christlicher Hoffnung, den unvermeidlichen Leiden unterwirft.

4. Schopenhauer und die Lehre von den Gelübden.

Weiter sieht Schopenhauer in den sog. Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ein Zeichen der Verneinung des Willens zum Leben. Aber auch hier zeigt er eine völlige Unwissenheit der Art und Weise, wie diejenigen, welche solche Gelübde abgelegt haben, dieselben erklären und begründen. Nicht um das Leben zu verneinen, sondern um das höchste Gut und alles, was damit zusammenhängt, zu bejahen, wurden diese Gelübde abgelegt. Da es nämlich für den Menschen das Beste ist, daß er dem Geiste nach Gott anhängt, es aber anderseits unmöglich ist, daß der Mensch sich intensiv mit ganz verschiedenen Dingen beschäftigt, so wurden, um den Geist des Menschen freier für Gott zu machen, zu den göttlichen Gesetzen auch Ratschläge gegeben, durch welche die Menschen von den Beschäftigungen des gegenwärtigen Lebens, soweit es möglich ist, abgezogen werden. Deshalb

also werden derartige Anweisungen neben dem göttlichen Gesetze Ratschläge genannt, weil dem Menschen hierin angeraten wird, um besserer Güter willen geringere aufzugeben. Hieraus sehen wir schon, daß die Bejahung und der Optimismus der eigentliche Grund jener Ratschläge ist. Wie die Menschen aber gewöhnlich leben, wird ihr Interesse auf dreierlei Weise in Anspruch genommen. Erstens in Bezug auf die eigene Person, was sie treibt und wo sie verkehrt; zweitens in Bezug auf die mit ihr verbundenen Personen, Frau und Kinder; drittens in Bezug auf Sorge um äußere Dinge, deren der Mensch zum Lebensunterhalt bedarf. Um also die Aufregungen in Bezug auf die äußeren Dinge zu beseitigen, wird dem Menschen im Evangelium der Rat der Armut gegeben, so daß er die Dinge dieser Welt abwirft, durch die sein Geist in irgend welche Aufregungen verwickelt werden kann. Um aber die Sorge um Frau und Kinder zu beseitigen, wird dem Menschen der Rat der Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit gegeben. Um ferner die Aufregungen des Menschen in Bezug auf sich selbst zu beseitigen, wird der Rat des Gehorsams gegeben, durch den der Mensch die Dispositionen über seine Handlungen einem Oberen überläßt. Weil nun die höchste Vollkommenheit des menschlichen Lebens darin besteht, daß der Geist des Menschen für Gott frei ist, so sind die drei Gelübde der Armut, der Keuschheit und des

Gehorsams gewisse Dispositionen zu dieser Vollkommenheit. Außerdem aber sind diese drei Gelübde auch Zeichen und Wirkungen der Vollkommenheit. Denn wenn der Geist in Liebe und Verlangen zu irgend einer Sache entbrennt, so ist die Folge, daß er andere Dinge dieser Sache nachstellt. Daraus also, daß der Geist des Menschen durch Liebe und Verlangen zum Göttlichen hingezogen wird, worin offenbar die Vollkommenheit besteht, ergibt sich die Folge, daß er alles, was ihn hiervon zurückhalten kann, abwirft, nicht nur die Sorge um die Dinge und die Neigung zu Gattin und Kindern, sondern auch die Neigung zu sich selbst.

5. Die gesteigerte Lebensbejahung der Aszeten.

Hieraus ersieht man also, daß nicht die Leiden der Welt, noch die Verachtung und Verneinung der Welt christliche Aszeten zur Ablegung dieser Gelübde veranlaßt haben, sondern daß es nur eine gesteigerte Bejahung dessen war, wovon die Welt nur ein schwacher Abglanz ist. Weil sich der Wille auf das höchste Gut in ungehemmter Weise richten wollte, unterließ man Dinge, die ein Hindernis sein konnten. Nur aus starker Liebe zum höchsten Gute gab man gewisse irdische Güter auf, welche für eine höhere Liebe als ein Hindernis empfunden werden. Immer wieder wird nur auf

Grund der Bejahung eines höheren Gutes die Bejahung eines geringeren Gutes aufgegeben, und so ist alles das, was im Christentum Verneinung heißt, weit entfernt davon, etwas Absolutes zu sein. Wo etwas verneint wird, da handelt es sich immer nur um jene kostbare Perle, die gefunden und um deretwillen alles andere verkauft wird, um diese selbst zu kaufen. Diese kostbare Perle ist weder ein Nirwana im Sinne Schopenhauers noch der Buddhisten, sondern es ist der positive unendliche Gott, der zwar in seinem Wesen für den Erdenpilger unsichtbar und unzugänglich ist, der aber in menschlicher Gestalt uns sichtbar wurde und durch das Beispiel seiner Hingabe dem Menschen so nahe wie nur möglich gekommen ist.

III. Christliche Weltbejahung und neuzeitliche Kultur.

1. Die inkonsequenten Geister.

Unter den Menschen der heutigen Zeit, die sich entweder in bewußter Weise von den Lehren des Christentums entfernt haben oder die nur dem Namen nach Christen sind, sehen wir, daß die einen sich ganz und gar der Lebensbejahung hingeben, während die anderen von der Welt und ihren Gütern im verächtlichen oder verzweifelten Tone sprechen. Beide bilden aber nicht zwei unzusammenhängende Klassen von Menschen, son-

dern die, die gestern noch die Welt im vollsten Sinne bejahten, bekennen sich heute zum extremsten Pessimismus, und auch dieser währt bei vielen nicht lange, sondern wird durch kurze Perioden absoluter Weltbejahung unterbrochen. Dieses Hin und Her zeigt deutlich die Kurzsichtigkeit der Erkenntnis und den falschen Weg der Praxis, der diesen Menschen eigen ist. Die christliche Weltbejahung vermag, wenn wirklich verstanden und auch nur einigermaßen in die Praxis umgesetzt, den Menschen innerhalb dieser Welt immer mehr zu erheben, ohne ihn jedoch aus dem Bereiche der menschlichen Kultur herauszuziehen.

2. Die kontemplativen Geister.

Mag es immerhin einige Menschen geben, die von einer derartig intensiven Liebe zu den göttlichen Dingen hingerissen werden, daß sie sich in die Einsamkeit zurückziehen, um sich ungestört der Kontemplation des Göttlichen hingeben zu können. Dies wird jedoch immer nur eine kleine Anzahl von Menschen sein, die aber, obwohl sie in ihrem körperlichen und äußeren Wirken ihre Mitwelt verlassen haben, dieser geistig und seelisch doch nicht entzogen sind, denn sie wirken durch ihr Beispiel und durch ihren engen Anschluß an das Göttliche in kraftspendender Weise auf jene Welt zurück, die sie verlassen haben. Allerdings sind dies keine augenscheinlichen und sinnfälligen, sondern höchst

verborgene Kräfte, welche aber gerade deshalb der tätigen Mitwelt vonnöten sind, da sie meist im Übermaße sich dem Sinnfälligen hingibt. Jene dagegen, welche in der Welt bleiben, trotzdem aber erfüllt sind von der christlichen Lebensbejahung, wie sie vorhin beschrieben wurde, sind am besten imstande, den Fortschritt der menschlichen Zivilisation und Kultur im Gleichschritt zu halten und die schädlichen Folgen, die nur zu leicht auf Grund der beschränkten Natur des Menschen auftreten können, auszugleichen, fernzuhalten und zu überwinden.

3. Die wahre Ursache der sozialen Übel.

Die Welt der körperlichen Güter ist in der Tat zu begrenzt für den Menschen, wenn er sich mit seinen ganzen Kräften nur diesen hingibt. Sie werden ihm nicht nur zum Überdruß, sondern erscheinen ihm auch in ihrem Besitze als zu klein. Der Besitz des Nächsten wird, anfangs unsichtbarerweise, angegriffen und der Angriff derartig mit scheinbarer Notwendigkeit, scheinbarer Gerechtigkeit umhüllt, daß, wenn der offenbare Schaden der Mitmenschen zu Tage tritt, eine Wiedergutmachung schwer möglich ist. Ebenso verhält es sich mit der Gesamtheit einer Bevölkerung. Richtet sich das Hauptinteresse der Mehrheit nur auf körperlichen Genuß und Besitz körperlicher Güter, so erweisen sich die Grenzen als zu beengt, und es beginnt der sog. Kampf

um das Dasein, der in der heutigen Zeit des Kulturfortschritts in einem schreienden Mißverhältnis zur erreichten Kultur steht und nur eine Folge des falschen Interesses der Menschen ist. Ich sehe die eigentliche Ursache dieses Übels darin, daß die Mehrheit der Menschen nicht das höchste Gut bejaht, sondern nur die niedrigen Güter. Die Natur eines jeden Menschen beansprucht ein gewisses unendliches Feld der eigenen Betätigung. Ist nun alles auf jene Betätigung eingestellt, die sich nur auf irdische Güter erstreckt, so ist bei der Unbegrenztheit des menschlichen Glückseligkeitstriebes auch eine noch so große Hervorbringung irdischer Güter durch weltliche Kultur nicht imstande, den Menschen zu befriedigen. Hieraus entstehen die pessimistischen Anschauungen der heutigen Zeit. Die Lehre des Christentums vom Leiden wird in jener von mir angedeuteten Weise verkannt. Da außerdem diese Welt eine Vielheit von Teilen ist und ihre Ordnung eigentlich nur darin besteht, daß sie ein höchstes, überirdisches Gut anstrebt, so werden auch die Menschen in ihren Verbänden schließlich auseinandergerissen, wenn sie nicht durch eine Hinordnung auf jenes höchste außerweltliche Gut miteinander verbunden werden. Denn die Notwendigkeiten dieses Lebens und was dazu gehört: Geld, Nahrung und sonstige irdische Güter, vermögen zwar den Menschen auf Grund der Not und der Leidenschaft für eine gewisse Zeit zu einen,

aber nicht für die Dauer, und sowie die große Not nachläßt und der Mensch aus dem Taumel irdischer Begierde und Leidenschaft erwacht, findet er sich andern Menschen gegenüber entfremdet; denn da alles nach weltlichen Dingen strebte, so strebte alles in verschiedene Teile auseinander. So erblicke ich denn in dem christlichen Optimismus, der da getragen ist von einem ersten außerweltlichen Prinzip und von diesem selben Prinzip als höchstem Gut und letztem Endzweck seine Kraft und Einheit erhält, das einzige Mittel zur Überwindung des Pessimismus.

4. Die falsche Furcht vor der christlichen Aszese.

Manche, die das Christentum in den christlichen Aszeten und Heiligen kennen und bewundern gelernt haben, schrecken dennoch zurück, sich die Anschauung jener Heroen selbst in lebensvoller Weise zu eigen zu machen. Sie denken an eine dadurch herbeigeführte Verstärkung und Vermehrung ihrer Leiden, unter denen sie schon ohnehin auf Erden tief niedergedrückt werden. Sie meinen, daß die heutige Zeit den Menschen schon durch die ganze schwere Lage so viel Leiden auferlege, daß das Christentum, welches Leiden aufsucht, für sie nicht in Frage komme. Sie vergessen aber ganz und gar, daß jene Männer und Frauen, die da Leiden aufgesucht haben, alles dies taten beseelt von einer großen Idee, die in ihnen die Liebe

steigerte. Diese Menschen weilten in ihrem Geiste in einer höheren Welt. Weil aber diese höhere Welt keine reine Illusion war, sondern vielmehr Gott, der Grund dieser ganzen Welt, so verloren sie nie die vernünftige und vernünftig-praktische Verbindung mit dieser irdischen Welt, sondern in ihrer Hoffnung und Liebe einer höheren Welt angehörend, wandelten sie hier auf Erden, Gutes verbreitend, segenspendend und für alle Unordnung eine Ordnung, für alles Laster ein Vorbild der Tugend, für alle Leidenschaften eine Beruhigung bildend.

Die Aszese beginnt mit der Anpassung des Willens an die Ordnung des Universums. Die Verneinung niederer Güter aus Bejahung höherer Güter ist nicht Vermehrung des Leidens, sondern Vermehrung der Freude des Geistes. —

Schluß.

Durch Pessimismus zum Optimismus.

Nicht damit beginnt ein Mensch christlicher Optimist zu sein, daß er anfängt Leiden aufzusuchen, Gelübde zu tun, zu fasten, sich abzutöten, sondern damit beginnt jemand wahrer Optimist zu werden, daß er durch einen gewissen Pessimismus hindurchgeht. In den Entwicklungsjahren des Menschen widerspricht es der sich entfaltenden menschlichen Natur, die Leiden und Übel der Welt als groß zu empfinden. Körper und Geist streben mit der Kraft des natürlichen Wachstums zur allseitigen und vollen Betätigung. Diese Betätigung läßt keine Ruhe zur Erkenntnis der Welt zu. Im großen und ganzen wird die Welt in einem rosigen Lichte gesehen. Sobald aber der Geist zur Reife gelangt und sich zur Verwirklichung der ersten Ideale anschickt, erkennt er bald durch die Hindernisse, die sich ihm in der Welt entgegenstellen, die Übel und das Leiden. Daher kommt es, daß viele junge Menschen aus ihrem hellen Idealismus in tiefster Enttäuschung zum Pessimismus herabsinken. Dies ist nicht ungerechtfertigt, sondern legt Zeugnis ab von der gesunden und idealen Gesinnung des Geistes. Diesen Pessimismus muß jeder Mensch selbst durchkosten.

Nun kommt es darauf an, in diesem Pessimismus nicht zu versinken. Man versinkt in ihm, sobald man das eigene Ich als etwas Fertiges und Absolutes erachtet. Man steigt aus diesem Pessimismus empor, sobald man die Ordnung der Welt im Plane eines unendlich weisen und gütigen Schöpfers betrachtet. Dann beginnt man sowohl die Güter als auch die Übel dieser Welt in ihren Ursachen, in ihrem Zusammenhang und in ihrem relativen Werte zu unterscheiden. Unterstützt von der Geistesarbeit der großen Denker, die zugleich mit ihrem Willen Herr aller Übel wurden, wird der Verstand mit einer großen Freude erfüllt. Man sieht im Geiste einen Plan für seine eigene Tätigkeit in dieser Welt. Man weiß sich im Besitze eines unerschütterlichen Fundamentes für den eigenen Willen, mag er auch noch so sehr von irdischen Gegenströmungen bedrängt werden. Nun erst vermag der Mensch auf Grund einer solchen Erkenntnis seinem Willen immer wieder die rechte Richtung zu geben, und immer mehr erkennt der Mensch, daß die Schwäche des noch ungeübten Willens die Ursache von Leiden ist, welche er leicht hätte vermeiden können. Je mehr dieser Wille seiner gewonnenen Erkenntnis gleichförmig wird, desto mehr empfindet der Mensch, daß ihm die Dinge der Natur dienen und daß ihm letzten Endes die Übel, die sich nicht vermeiden ließen, zum Besten gereichen. Denn da seine Erkenntnis keine andere

als die Erkenntnis der Natur der Dinge ist, so wird auch sein Wille gemäß dieser Erkenntnis in eine immer größere Harmonie mit der Natur der Dinge treten, die er benützt, um sein Ziel zu erreichen. Welches ist dieses Ziel? Für jeden Menschen ein verschiedenes, je nach der Verschiedenheit der Fähigkeit, des Talentes, der geistigen Neigung und der äußeren Umstände; aber doch nach einer anderen Seite hin nur ein einziges Ziel, nämlich ein Ziel, das der Natur der Dinge entspricht. Dieses Ziel ist für den Menschen stets ein solches, welches die Natur des Menschen berücksichtigt, die darin besteht, daß die Materie den Sinnen dient, die Sinne dem Geiste und der Geist der Menschheit, damit letzten Endes ihr Geist zur Freiheit der Gotteserkenntnis gelange.

Weitere Schriften von H. Fahsel
im gleichen Verlag:

Meine Vorträge

*

Gespräche
mit einem Gottlosen

*

